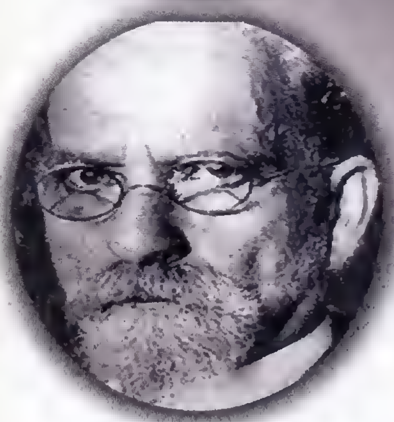
المجلس الأعلى للثقافة

فرنر شنيدرس

الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين

المشروع القومى للترجمة






833

ترجمة : محسن الدمرداش

ما الموضوعات الأساسية فى الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين؟ أى أمل تطلَّع إليه الفلاسفة فى تفلسفهم؟ وماذا حققوا من هذا الأمل؟ عند إجابته على هذه الأسئلة عرض فرنر شنيدرس أهم تيارات الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين، والتى احتل مركزها كل من إدموند هوسرل، وكارل ياسبرز، ومارتن هيدجر، وإرنست بلوخ، وتيودور ف. أدورنو، وماكس هوركهايمر، ولودفيج فيتجنشتاين وكارل بوبر. هذه النظرة القيمة اهتمت فى المقام الأول بمدلول الفلسفة كمفتاح لموضوع الاهتمام الفلسفى لدى المفكرين الذين تناولهم هذا الكتاب.

هذا الكتاب يعرض ويحلل أهم مشـــاكل ومواقف وتطورات الفلسفة الناطقة باللغة الألمانية فى القرن العشرين. فى هذه الفلسفة تكونت منذ النصف الأول من القرن ثلاثة مراكز أساسية حتى صارت فلسفة ذات اتجاهات ثلاثة: أولها علمى، وثانيها اجتماعى، وثالثها وجودى استعلائى. وبينما استهدف اتجاه الفكر الأول علمنة الفلسفة أو قصرها على العلوم، تطلَّع الاتجاهان الآخران – تارة بخفاء، وتارة أخرى بجلاء– إلى أى شكل من "التحرر"، أى إلى وجود حقيقى أو إلى مجتمع غير متنفِّر: إنه فى كلتا الحالتين – إن زاد أو قل – تطلُّع إلى وجود غير قاطع، أو خفى، أو استعلائى. يؤيد هذه الآمال نوعان مختلفان تمامًا من الإدراك الذهنى لليقين، وكذلك صورتان مختلفتان للإنسان أو لرؤى الحياة، إلا أنه حتى الآن لم يتحقق الأمل فى علم يحل كل المشاكل، أو حتى الأمل فى أى صورة لتحرر أعلى .

المجلس الأعلى للثقافة

الغلاف/حسن كامل

GOETHE-INSTITUT

المشروع القومى للترجمة

الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين

تأليف : فرنر شنيدرس
ترجمة : محسن الدمرداش





٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ٨٣٣
- الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين
- فرنر شنيدرس
- محسن الدمرداش
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

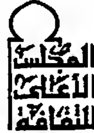
هذه ترجمة كتاب :

Deutsche Philosophie
Im 20. Jahrhundert
By: Werner Schneiders

"Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Instituts gefördert"

"قام معهد جوته بتقديم الدعم المادى لنشر هذا العمل"





شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت:٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٢

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo
Tel: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.

الفهرس

٣. البحث عن الواقع الحقيقى

٤. الفكر اليوطوبى

٥. الفلسفة والعلم

٦. العلم واستيقان التحرر

مقدمة

يتطلع هذا الكتاب إلى إلقاء الضوء على أهم موضوعات الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين – ليس فقط من أجل تقديم عرض انتقائى ضرورى لنظرية أو أخرى، ولكن أيضا لوضع مدخل للتساؤلات الأساسية. الكتاب يتساءل: ما هى زلات الفلاسفة فى تفلسفهم؟ كما يطرح الكتاب أيضا السؤال: ماذا وصل إليه الفلاسفة بتفلسفهم؟ من هذه الزاوية تتضح النقاط المهمة فى كتابنا هذا الذى يرتكز على القرن العشرين والفترة السابقة له مباشرة من القرن التاسع عشر، أو بالأحرى، على استحضار التطور ابتداء من المثالية الألمانية، ابتداء من أحدث ماضى فلسفى، وذلك لضرورة إدراك أفضل للحاضر الواقع كتاريخ قد مضي.

ويرتكز الكتاب على فلسفة النطاق الثقافى الألمانى، أى على الفلسفة الناطقة بالألمانية، أو على الأقل الفلسفة الألمانية الأصل، باختصار: على الفلسفة الألمانية، وذلك بهدف تحسين فهما الموقف الفكرى الذاتى فى نطاقه الاجتماعى.

ويرتكز على بيان الذات لدى بعض الفلاسفة ذوى الأهمية، أى على إدراكهم لفلسفتهم الخاصة وكذلك للفلسفة عموما، وإدراكهم لمدلول الفلسفة كمركز انعكاس للتأمل الذاتى، راجيا فهم أفضل لقصد التفلسف، أى الفعل الذاتى.

أقدم جزيل شكرى لزملائى العاملين فى نطاق بحث عصر التنوير فى معهد الفلسفة بجامعة فستفلشا فيلهلم Westfälische Wilhelms Universität:

ميريام ريشرت Mirjam Reichert، و دانيلا فاكونج Daniela Wakonigg، وكاى تسنكر Kay Zenker. حيث إننى دون مساعدتهم الفعالة ما كنت أستطيع تقديم هذا العمل للنشر.

فرنر شنيدرس

١- كمال وانهيار المثالية
نقاط تحول الفلسفة

بدأت مقدمات فلسفة القرن العشرين مباشرة عام ١٨٣٠ بنهاية ما نسميه بالمثالية الألمانية. فى هذه المرحلة الملحوظة تمت مرة أخرى محاولة شاملة أساسية، نظرا لظواهر الاختلال الفكرى والاجتماعى الآتية مع التنوير، تستهدف حماية جوهر الموروثات الغربية، عن طريق فكر جديد. بعد حملة انتصر فيها العلم الحديث والنقد الدينى الاجتماعى المعتمد على العلم، أصبح الهدف الأول هو إنقاذ الفلسفة ذاتها من الهبوط والاحتقار، حيث وجب من جديد الاعتراف أساسا بتعسر لم يسبق له مثيل أصاب العلاقة بين الفلسفة والعلم، منذ بدايات علوم الطبيعة الحديثة. نتيجة لذلك، واعتمادا على خبرات نقد الدين والثورات السياسية فى القرن الثامن عشر، صار الهدف هو تحديد دور الدين والدولة فى حياة الإنسان، وكذلك علاقة الدين بالسياسة من ناحية، وعلاقة الفلسفة والعلم بالدين والسياسة من ناحية أخرى، لم يظهر كل هذا ممكنا دون تجديد فكرى شامل، ووجب على الفلسفة أن تقدم الأسس العلمية لذلك.

أصول النقاش عن الفلسفة كعلم وكطريقة للمثالية الألمانية معروفة من حيث المبدأ؛ فقد اتضحت الفلسفة منذ بدايتها مع الأقدمين ليس فقط كحب للحكمة، على وجه الخصوص عبر سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م.) وأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.)، ولكن أيضا كمعرفة أو علم، وخاصة عبر أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.). وصارت الفلسفة، لا فقط من أجل التطلع لحياة سعيدة، إتقانا لشىء ما (episteme) مما أوضح مبكرا التساؤل عن حالتها كعلم (scientia) وتعلم (doctrina). لكن فقط فى العصر الحديث، مع ظهور علم الطبيعة الحديث، نال التساؤل عن الشخصية العلمية للفلسفة حالة خاصة. حينئذ حاول الفلاسفة الحصول أيضا على حقهم فى معرفة مؤكدة بصيغة أو بأخرى عبر تأسيس جديد للفلسفة. وفى الوقت نفسه تمسكت الفلسفة بحقها الذاتى القديم فى أن تكون علما جامعا (Scientia unversalis)، فلم ترغب أو تستطع أن تكون علما منفردا ضمن العلوم الأخرى، بل

أرادت أن تكون علم كل العلوم بقدر الإمكان. من خلال ذلك ظهرت عدة اختيارات لاستقلال "جديد"، تلك الاختيارات التى صارت دائما متفرقة بوضوح. إما استطاعت الفلسفة أن تكتفى بجمع نتائج العلوم الأخرى ووضعها فى نظام مؤكد كتركيب علمى إضافى، وقد صار هذا الطريق لعدة أسباب أفضل من ذى قبل وتم المسير فيه فقط بطريقة عابرة بعد أن كانت مستترة وإما استطاعت أن تجتهد كنظرية معرفة، أو كنظرية علم انعكاسية من أجل إبراز مبادئ المعرفة (العلمية)، وهكذا تكون معرفة متميزة ذات نوع خاص، وتكون فى الواقع كمعرفة ما بعد الظاهرية أو مستمدة من التجريبية، أى معرفة المعرفة، على الأقل من أجل إيضاح مبادئ المعرفة، وقد تم اتخاذ هذا الطريق فى المقام الأول لدى الفلسفة الإنجليزية. أو استطاعت الفلسفة أن تحاول كعلم سلفى (علم أساسي) أن تضع العلوم التجريبية الرياضية المنفردة، التى يجب عليها أن تكتفى إلى حد كبير بالشروح الظاهرية الافتراضية، تحت أساس مؤكد عن طريق مبادئ واضحة ذات صلاحية عامة ووضعها فى نظام من هذه الناحية، وقد تم المسير عبر هذا الطريق فى الفلسفة داخل النطاق الأوروبي. هكذا نشأت أول نظريات حديثة للمعرفة من ناحية وأول نظم حديثة للميتافيزيقا من ناحية أخرى. وفى واقع الأمر أراد الفلاسفة فى هذين الطريقين تجاوز علوم الفينومينولوجيا عن طريق علم مبادئ (انعكاسى أو بالحجج)، لكنهم لم يصلوا إلى نتيجة مقنعة؛ لأن مشاكل جديدة ظهرت بوضوح فى مختلف الاتجاهات الفكرية.

تأسست فلسفة العصر الحديث عموما عن طريق غير الخبراء؛ أى عن طريق غير المحترفين وغير اللاهوتيين الذين ثاروا على المعلمين (المتكلمين)(١) اعتمادا على العلوم الحديثة. لكن بالطبع كان فلاسفة العصر الحديث متعلقين فى نقاط كثيرة بالنظريات القديمة التى عرفوها فى المدارس. هكذا حاول رئيس مجلس اللوردات فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فى إنجلترا، خروجا عن "اسمية"(٢) الفلسفة اللاهوتية المتأخرة، أن يطور ما يشبه نظرية البحث التجريبية عام ١٦٠٠، إلا أنه ارتبط أيضا ببحث القواعد المؤكد الشبيه بالرستميتافيزيقا. فى نهاية القرن السابع عشر أبدع الطبيب جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) أول نظرية معرفة شاملة، تم فيها إرجاع كل أفكارنا – حتى أفكار الرياضة والأخلاق- إلى الإدراك الحسى؛

وبهذا أعطى الفلسفة الإنجليزية تحولات ذات تأثيرات سيكولوجية وأنثروبولوجية حتى يومنا هذا. وقد برهن كل من الأسقف المبشر جورج بركلى (١٦٨٥-١٧٥٣)، والدبلوماسى أمين المكتبة دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، على ما وصل إليه لوك فى اتجاه الفينومينولوجيا أو الوضعيــة، التى ارتكزا فيها على عدم إمكانية الدلالة النظرية على أحد تصوراتنا المستندة على الواقع من ناحية، والضرورة العملية لافتراض الواقع من ناحية أخرى. من خلال ذلك سرعان ما أصابت مسحة شك نظرية المعرفة ذات الأصل التجريبي، بعدما تطورت فى إنجلترا، بينما الميتافيزيقا العقلية (ذات التوجيه الحسابي) التى سيطرت على القارة كلها، مازال يملؤها الأمل فى التطلع إلى معرفة واضحة. هكذا رأى رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، الذى حقق نجاحا كبيرا أيضا فى الرياضة والفيزياء، إمكانية بناء الفلسفة كعلم أساسى عام، عن طريق فكر نقى ذى مبادئ واضحة لنظام استنتاجى، معتمدا على وضوح أوحد، ألا وهو الاستيقان الذاتى للوعى الذاتى.

وباستنتاجه وجود الأنا والرب دون شك، صار مؤسسا للميتافيزيقا الحديثة فى شكل فلسفة الاستيقان أو فلسفة الذاتية. وبالطبع صار ما وصل إليه، ولقى تأييد العديد من الفلاسفة حتى يومنا هذا، أيضا محلا للتساؤل عن طريق تصورات ميتافيزيقية مضادة. وهذا على سبيل المثال لدى باروك إسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، الفيلسوف اليهودى المنطوى على نفسه بعد أن نبذه أهله، نتيجة لإعلانه الرب والطبيعة كجوهر أو كحد مطلق، واعتباره كل ما عدا ذلك من حقيقة كمحولات جهة[٣] للرب. وأن الرب فى نظره جملة صفات لا حد لها، نعرف منها الفكر والمكانية، أو لدى جوتفريد فيلهلم ليبنتس (١٦٤٦-١٧١٦)، الموظف المعروف بالقصر الملكى فى هانوفر، الذى قبل من فلسفة أرسطو عددا لا يحصى من الجواهر البسيطة (المونادات)[٤]، التى تضم فى إدراكها الحسى كل العالم كظاهر. كما أن إسبينوزا وليبنتس مقتنعان بأن فروضهما الأساسية واضحة أو على أغلب الظن، وأن الميتافيزيقا لديهما تكون نتيجة لذلك هى العلم الأساسى الحقيقي. وقد قابلت هذا فى منتصف القرن الثامن عشر، بعنف وروتينية، طريقتا تفكير: نظرية المعرفة الإنجليزية، بالأحرى نظرية المعرفة التجريبية التشككيــة، ونظرية الميتافيزيقا القارية، بالأحرى الميتافيزيقا العقلية العقائدية.

١-١- هيجل: الترضية عن طريق المعرفة المطلقة:

فى هذه الحالة طرح إيما نويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) الذى بدأت به الفلسفة الجامعية المثالية فى ألمانيا، فى نهاية القرن الثامن عشر مـــرة أخرى بإلحاح تساؤل إمكانية كينونة الميتافيزيقا كعلم، لقد فهم فلسفته الخاصة، بصرف النظر عن تاريخ نشأتها، كفلسفة الطريق الثالث بين العقائدية والتشككية، العقلانية والتجريبية. فى عمله "نقص العقل المحض" وانطلاقا من الوعى الذاتى للأنا، شـــــدد الفارق القديم بين الوجود والظهور، وصولا إلى أنه ليس الحس فقط بل أيضا الفكر لا يمكنه الوصول بمفرده لما نسميه بالشىء، ولنضرب مثلا لذلك: المكان والزمان هما من أشكال أتينا بها لرؤيتنا الحسيـــــة، وكذلك المدلولات الأساسية مثل الوحدة أو السببية هى فقط صيغ فكر بديهية أو تعابير الفكر الإنسانى. لذلك يتدارى الشىء فى ذاته عن أعيننا خلف مظهر أتينا نحن به أساسا عن طريق شروط معرفتنا، هذا المظهر- لأننا أنشأنا مستدلا من العـــــلة على المعلول- الذى يمكن أن يكون وحده هو المعرفة العلمية، بينما الشىء فى ذاته، هذا الذى نسميه "النومن"(٥) كموضع لعقل افتراضى إلهى، يظل لا سبيل إليه لدينا مطلقا. هكذا اتضحت إمكانية العلم التجريبي، وفى الوقت نفسه عدم إمكانية الميتافيزيقا كعلم، فقط فيما يتعلق بخبرة ما يجوز أن يكون، أى بقانون الأخلاق، أى بالعقل العملى، نجد أيضا عن طريق كانت مدخلا إلى المطلق - على سبيل المثال نحن متحققون معنويا من حريتنا، لكن أيضا من خلودنا ومن وجود الإله، حيث يعتمد الدين أساسا على المعنويات. هكذا صارت الفلسفة لدى كانت، على الرغم من التطلع إلى المثالية دائما كمعرفة أساسية منتظمة، معرفة تجريبية بمستدل من العلة على المعلول، مجالا للنقد، كما أصبح فى الإمكان بلا شك تسميتها علما بمعنى آخر قديم أشمل. وبقدر ما تصيب الاهتمام والغرض لدى الإنسان، تصبح فلسفة العالم، بقدر ما يحترف بناؤها تصبح فلسفة المدرسة .

وجد المذهب النقدى الكانتى عدم رضا ومعارضة كثيرة من معاصريه، حيث صار مدلول شىء لا يمكن استبيانه وذى حتمية فكرية عسيرا على وجه الإجمال، فلم تصل عموما إلى اليأس تلك الحاجة إلى يقين مطلق، التى اتجه البحث عنها قبل كل شىء فى الأنا أو فى الوعى الذاتى. فضلا عن ذلك توغلت

الاهتمامات الدينية والسياسية – بعد، "تحرر" والفكر الدينى والسياسى عن طريق التنوير، وخاصة عبر الثورة الفرنسية – إلى أبعاد فكرية واجتماعية جديدة. لقد ازداد التركيز عموما وفى كل مكان على الفكر اللامسيحى والجمهورى، وعن طريقه كذلك التساؤل عن الأسس الحقيقية لهذه الفلسفة الجديدة. هكذا اتجه فكر الجيل الشاب فى أيام كانت مرة أخرى نحو معرفة سامية، بالأحرى نحو ميتافيزيقا تأملية جديدة، عليها أيضا (أخيرا كلاهوت سياسى) أن تشكل من جديد الفكر السياسى الديني.

اتضح تأثير يوهان جوتليب فيشته (١٧٦٢-١٨١٤) أول الأمر بالفلسفة الذاتية، وفى الوقت نفسه اتضح استبعاده للشىء من حيث هو كمعرفة ذاتية للمعرفة. الأنا المطلقة المؤكدة التى انطلق منها فيشته كبداهته الأولى، تمثل ذاتها وكل ما سواها، الأنا واللاأنا؛ العالم كله أساسا هو وضع الأنا الذى اقتضى عبر ما يصح فيها أن يكون. فيما بعد أول فيشته- بحركة "دوران للخلف" تجاه الدين- هذه "الأنانية" [الأنانة](٦) أو الأنا المطلقة كرب، وبالتالى العالم والإنسان كمخلوقاته. بعد ذلك لم يعد الرب لدى فيشته (كأنا استعلائية أو مطلقة) هو الرب الأولى فى الأنا، بل الرب المقابل للأنا والخالق المباشر للعالم (كأنانية ليست فقط عبر الذات). من خلال ذلك عادت الفلسفة، التى تم إدراكها فى الأساس كمعرفة ذاتية للعقل وباعتبارها علما عقليا حدسيا نقيا، إلى رؤية المطلق، أى رؤية رب ذى استعلاء أنوى، وعاد الفيلسوف فى الوقت نفسه لكونه "عالما" و "كاهنا".

أما فريدريش فيلهلم يوزف شلنج (١٧٧٥-١٨٥٤)(٧)- فبدلا من أن يبدأ مبكرا بفلسفة إدراك نقية – بدأ بطبيعة شبه إلهية كحقيقة شاملة. انطلقت هذه الطبيعة من هــوية مطلقة، فى أول الأمر فارغة، أو من عدم الاكتراث بوثبات دائما جديدة متضاعفة (فعــاليات)، كعالم حتى نشأة الأنا الإنسانية التى صارت فيها الطبيعة وعيا ذاتيا. الفلسفة رؤية عقلية للمطلق وعودة للنسبية من المطلق، وأخيرا عضو (Organ) الوعى الذاتى الإلهى بمساعدة الإنسان- كذلك فيما بعد لدى شلنج حيث يكون البحث عن الذات الإلهية فى الإرادية أكثر مما فى الروحانية، وصار هناك ارتباط فى التاريخ بين الفلسفة الحقيقية وتجربة الوحى الإلهى. وفى النهاية تأمل شلنج الفلسفة الروحانية المثالية كمجرد فلسفة عابرة "سلبية" – يجب أن يتم

استكمالها من خلال فلسفة "إيجابية" - قائمة على مسلمـــة الرب فيما وراء التجريبية. إلا أن هذا أدخلها فى الأسطورة، وصارت الفلسفة هى منولتها.

هكذا يؤسس فيشته وشلنج، حتى وإن كانا متضادين، فلسفة جديدة للمطلق، الذى يعود بديهيا الآن للتأمل النظرى. إلا أن الفلسفة، التى تعد الآن من جديد كعلم رفيع، بالأحرى كمعرفة عن طريق رؤية عقلية أو إدراك ذهنى، مازالت أولا وآخرا ذات صياغة مسيحية كدين رفيع على الرغم من ادعاء أن الفهم النقى مصدرها. بهذا عاد للخلف تحــول عصر النهضة الأنثروبولوجى، الذى بلغ أشده فى مذهب كانت النقدى، وصارت الفلسفة مرة أخرى ميتافيزيقيا وجوهريا كهذا اللاهوت.

بعد عــدة انتقالات وصل چورچ فيلهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١)، ابن أحد موظفى مدينة شتوتجارت، إلى برلين وحقق فيها نجاحا رائعا، حيث أدرك منذ البداية الفلسفة جوهريا كلاهوت تأملى أو معرفة مطلقة للمطلق. وعلى الفلسفة أن تكتمل كنظام مطلق، هذا يعنى أن تحتوى كل المبادئ ذات التطور النظامى والتاريخى فى تركيب متناه. إلا أن هذا يمكن فقط عندما تتجح الفلسفة فى السمو بذاتها فكرا وإدراكا إلى المطلق وأن تتأمل العالم، إن صح هذا التعبير، من موضع الإله. الفلسفة هى تركيب كل النسبيات من الإطلاق. أو أكثر من هذا هى إعادة كل النسبيات إلى المطلق. إن هيجل يود المصالحة بين الإله والعالم فى الفكر، ولذلك يجب إثبات صحة الكائن كفكر والفكر ككائن.

ظهر فى بداية فلسفة هيجل تحققان أساسيان متتامان:

• أولا تحقق من التفكك (انفراد وتنــفــــر)، وثانيا من الرغبة فى الوحدة أو الاتحاد (كلية الحياة والتصالح مع الحقيقة عموما)، مع الآخرين من كل البشر ومع الرب ذاته. لهذا جعلت الفلسفة موضوعها هو الكلية كتموسط للكل مع الكل، ومع هذا لم يتحدد نهائيا موقفها الخاص من الحقيقة عموما. من هذه الزاوية وجب على هيجل أن يقوم بمقتضيين متضادين بعض الشىء، حيث يستطيع فى الإجابة على الأسئلة المطروحة. وكذلك فى استنتاج حل المشكلتين. الرجوع إلى التقديرات المتوفرة. أولا من خلال العلم الحديث صارت مشكلة إمكانية علم مؤكد دائما

ملحة، وقد حاول هيجل أيضا أن يحلها من خلال إبراز العلم الفردى الافتراضى بواسطة علم أسس كلـــى جديد. ثانيا من خلال نمو المعارف التاريخية وما أدت إليه من إدخال كل المعارف فى النسبية (فيما عدا ما نسميه العلوم الدقيقة) تعجل استطلاع التاريخ فى الفلسفة كما حاول هيجل أن يحل هذه المشكلة عن طريق نوع من تاريخ التحرر تحت مصادرته من ممتلكات الكنيسة، أى عدالة التاريخ الإلهية عن طريق إظهار العقل فى التاريخ. وبالتالى دعا هيجل إلى ألا تحمل الفلسفة اسم حب الحكمة وتصبح علما مطلقا، وإلى أن يكون هذا النظام المطلق بديهيا كنتيجة لإحدى قضايا التاريخ العالمى. على المعرفة المطلقة – إن صح التعبير– أن توصف فى الوقت نفسه بالتاريخية وبما هو أعلى من التاريخية.

ترجح بنا فلسفة هيجل، من أجل فهم أفضل لها، إلى ثلاثة إقرارات أساسية:

(١) يرفض هيجل التفريق الكانتى بين ظهور مستبين خلقناه وشىء غير مستبين ذى مقتضى منطقى من حيث هو. إقرار الوجود من حيث هو استنادا على الظهور هو بداية أولى لمعرفته، والوجود يظهر بأى كيفية فى الظهور الذى هو إذا ليس ظاهرا مجردا.

(٢) تتضح إمكانية المعرفة البشـــرية من خلال التطابق المبدئى بين الوجود والفكر. كل ما هو موجود يخضع لنظام حتمى، أى أنه عقلانى أو فكر واقعى يمكن الاعتراف به من خلال فكر ذاتى، من خلال الإنسان، وأخيرا فى المطلق يكون الوجود والفكر كائنا واحدا.

(٣) المطلق ليس وحدة لا حقيقة لها، بل وحدة مختلفة وحية فى ذاتها، تتواجد فى صيرورة أبديـــة؛ إنه ليس فقط جوهرا، بل أيضا معقول عنه، بالأحرى فكر مطلق، وإن صح التعبير حوار مع ذاته. القوة المحركة لهذا الحوار الخــــلاق – ما ســـمى الجدل – هى المعارضة أو الرفض، لأن النظرية تحتم النقيض، وكلاهما يقتضى الحل الوسط، الذى يعرض نظرية جديدة. هكذا ينشأ جدل المطلق – الذى ينعكس أيضا فى أكثر الأشكال اختلافا على مستوى الطبيعة ومستوى الإنسان، فى الوجود كما هو فى الفكر – منطقيا (نظاميا) كان أو زمنيا (تاريخيا). ويجرى هيجل اعتمادا على هذا الافتراض سلسلة من المحاولات لتطوير

معرفتنا عن الرب والعالم نظاميا وتاريخيا. وحاول أن يوضح كيف يجب على المعرفة أن تسمو على الإدراك الحـــسى البسيط فى الفن (التصــور) والدين (الشعور) والفلسفة (الفهم) وتصل إلى علم فى المطلق؛ كما حاول أن يوضح كيف يمكن البرهان على هذه المعرفة المطلقة فيما بعد فى المنطق (الميتافيزيقا)، وفلسفة الدين وفلسفة الطبيعة (اللاهوت والفلسفة الواقعية)، وكذلك فى علوم الإنسان، مثل علم الأخلاق (فلسفة القانون) وعلم الجمال (فلسفة الفن)، وقبل كل شيء فى فلسفة التاريخ .

نقطة انطلاق الفلسفة لدى هيجل كانت فى المقام الأول هى مشاهدة تشتت الحياة، وخاصة تداعى الديانة المسيحية كاحتجاج من التنوير والنقوية(٨). من هذا التنفر تنشأ الحاجة إلى فلسفة تحفظ الكل، أى الكلية، التى شتتها الزمن، بأن تنكر عن طريق العقل متضادات الفهم الخاطئة بسبب التجريد وتضع جملتها فى المطلق. الفلسفة هى التصالح عن طريق الوساطة، الوساطة بين متضادات متناهية وبين التناهى واللاتناهى؛ إنها "تحرير النفس (XVI,٤٤) من مذلتها عن طريق "التطلع إلى رب" (XVI,٨٤). لذلك تعنى الفلسفة للنفس: "حرية التصرف مع الذات (قارن ٢٥، VII؛ ١٧٥، XVIII) أو العودة إلى النفس. هذا التطلع إلى المطلق يكون قضية، وتلك القضية تكون كقضية تاريخية ذات وجهين: وجه تاريخى فردى أو سيكولوچى ووجه عام أو تاريخى عام. يؤدى التطلع فرديا إلى المعرفة المطلقة كتحرر من الذاتية، كطريق من الاستبيان السيئ إلى الإدراك فى صورة المعنى المجــرد. فى الفلسفة صارت المعرفة، تخطيا لكل الآراء والتصورات، علما موضوعيا من الحقيقة. الفلسفة كعلم مطلق هى أعلى درجة للنفس، درجة يتم فيها الاعتراف بالمطلق فى الصورة الوحيدة التى يتم قياسها على المطلق وحده؛ فيها ترتفع مستويات الفن والدين، أى أنها فى الوقت نفسه إنكار ومحافظة وارتفاع إلى مستوى عال. هذا الارتقاء إلى رب يكون دائما ممكنا، إلا أنه لم يتحقق بعد بالطريقة الحقيقية الأخيرة. فى المقام الأول من الناحية التاريخية العامة تواجدت الحقيقة أساسا فى صورة الفن والدين؛ وكذلك الفلسفة منذ وجدت جعلت لنفسها فى التاريخ، بالاتصال بتاريخ العلم والعقل، تاريخها الخاص الذى تطورت فيه فكرة المطلق منطقيا إلى إتمامها الممكن. وحصلت كل النسبية التاريخية من خلال تصميم التاريخ على معنى أبطل مصادفة الوجود والفكر وأمدها على الأقل

بالوجوب، هكذا تم رفع الصيرورة والفناء التاريخيين فى المطلق كصيرورة مطلقة. وهكذا يكون هيجل قد أتى فعلا بالإتمام المستطاع أو على الأقل قد سبقه.

الفلسفة إذا هى معرفة من المطلق، وفى الحقيقة هى "المعرفة المطلقة" (قارن ٥٧٥-٥٧٧، III)، وتحتوى على "أعلى الأفكار العقلانية عن الماديات المتواجدة" (IV,٤١٠). مادة الفلسفة ليست الإنسان أو الطبيعة، بل "الرب ولا شيء سواه" (XVI,٢٨ ؛ قارن XVI,٢٤١)، المطلق كأسمى وحدة لكل الأضداد. لذلك فالفلسفة "لاهوت عقلانى أساسى [...] وعبادة قائمة فى خدمة الحقيقة" (XIII,١٣٩)، وإن صح هذا التعبير هى "يوم الأحد للحياة كلها" (XVIII,١١٤). وبما أن الفلسفة تختلف عن الاعتقاد فى "مدلول الفهم" (III,٢٦)، فإن واجبها الأول (فى مخرج من الإدراك الذى يفكر فى الأضداد) هو بناء المطلق للإدراك، هذا يعنى الوساطة الجدليــة لكل الأضداد المجردة والنسبيــــة. بهذا المعنى هى إذا "معرفة عقلية للفكرة". (VII,٣٦٩) الفكرة المطلقة هى "المادة الوحيدة والمضمون للفلسفة" (VI,٥٤٩). بمعنى آخر: "كل فلسفة هى فى الأساس مثالية" (V,١٧٢)؛ أو بإيجاز: إن الفلسفة تهتم بما هو كائن بشرط خلوده وعقلانيته (قارن XII,١١٤).

الطريقة الوحيدة للمعرفة المقاسة على المطلق هى العلم، مثلما نال الرب من ذاته. وعلى هذا تكون الفلسفة، إذا ما صارت فى الحقيقة علما مطلقا، كشفا للرب، كما يعلم هو ذاته، يجب بوجه خاص على المنطق (بالمعنى الأونتولوجى الشكلي)(٩) أن يحاول إعمال الذهن فى أفكار الرب، إن صح التعبير، قبل الخلق (قارن V٤٤). مثل هذا الاستخبار عن موضع الرب يكون ممكنا فقط لأن الإنسان، وخاصة الفيلسوف، وأخيرا وقبل كل شيء هيجل ذاته، هو لحظة(١٠) متميزة فى المطلق وفى قضية الصيرورة المطلقة. ويتضح أن طلب الفلسفة هذا يجب أن يبدو أحمق أمام الفكر البشرى الصحيح المتمسك بالتناهى وتناقضه. الفلسفة إذا (حسب الظاهر) عالم يجول على غير وجه، لكنها فى الحقيقة ليست "جولا فى النوم"، بل هى عموما "أكثر درجات الوعى يقظة" (XVIII,٥٨). إنها حقا "شيء مفهوم من فئة قليلة، وليست من حيث المبدأ معدة للغوغاء أو قادرة على إعدادهم" (II,١٨٢). لذلك فإن هيجل أيضا يريد على الأقل إتاحة إمكانية أن يسمو الشعب بذاته إلى الفلسفة.

إطلاق وتنسيب الفلسفة فى آن واحد، وتأريخ كل المعرفة مع المطالبة بالعلم المطلق فى آن واحد، أديا إلى كم كبير من المشاكل التى أدت إلى تشتيت يقين أتباع هيجل، الذى جاءت فلسفته فقط لتحديد أهم ثلاث نقاط: الإقلال من التفكر المتأخر، والمناداة بالإيجابية المحافظة، والإلزام بحفظ ذات التكامل المستقل. الفلسفة كحركة فكر تاريخية هى فى الحقيقة وكأنها لب تاريخ العالم، وفكر الزمن كفكر يجول فى ذاته، ولكن هذا الوعى بالذات لإحدى الفترات الفكرية يمكنه فى الحقيقة أن يأتى دائما فى نهاية فترة ما، وتحدث صيرورة الوعى بالضرورة بعد ذلك (Post festum). هكذا تصاغ الفلسفة، بالأحرى زمنها، فى أفكار، لكنها بهذا تكون أيضا بومة أثينا التى لا تطير إلا عند الغسق؛ الفلسفة تظهر كفكر للعالم فقط عندما يصبح ظاهر الواقع قديما ويكتمل، وتصف ما كان بنظره المتشائم (قارن ,VII,٧١XVIII,٢٨). هكذا تتأخر الفلسفة فى قدومها للتناول كتفكر مرحلة ما، لكنها بينما تجعل ما هو كائن معلوما فإنها أيضا تتخطاه وتقود إلى تفكر جديد. بهذا تصبح علاقتها بالمجتمع وعموما بالتطبيق محلا للتساؤل. لا تستطيع الفلسفة حقا أن تكون ذات برنامج، سوف تسيء فهم ذاتها عندما تضع مثاليات (تلك المثاليات التى يرى هيجل أنها بديهيا [ispo eo] بعيدة عن الحقيقة)، وتتم المناداة بما هو واجب. تستطيع الفلسفة أن تقول فقط ما يكون، هذا يعنى أنها تدرك الواقعى كعقلانى والعقلانى كواقعى. من هذه الناحية تبدو الفلسفة، كبرهان مجرد للواقعية، إيجابية بطبيعتها، وعلى هذا يبدو أيضا وجوب كونها محافظة سياسيا. إن ما أعطى الفلسفة بلا شك حقها الخاص ليس فقط ما يتهيأ كواقع (ظهور)، ولكن ما هو فى الحقيقة واقعيا (كينونة). إنها إذا ذات نقد متاح على الأقل لأنها تفرق بين الوجود والظهور، بل ومعيارية من هذا الجانب- حتى عندما غفل هيجل عن إتاحة نقد فلسفته متجاوزا حده. على الأقل من آن لآخر يبدو هيجل مقتنعا بتوافق فلسفته مع واقع عصره، وباكتمال الفلسفة كلها عن طريق الفلسفة الخاصة، أو على الأقل اقترب بناء فلسفته من هذا الاستنتاج. يستطيع حق الفلسفة فى المعرفة المطلقة أن يثبت ذاته (كما أكد هيجل) بالنظر إلى النسبية التاريخية لكل المعرفة، هذا يعنى أن يبرهن على ذاته عندما تقف الفلسفة إما فى نهاية التاريخ ويعنى اكتمالها أيضا نهايتها، أو عندما تعرض على الأقل إسباقا مثبتا لمعرفة ممكنة مطلقة (مما يعارض

شخصيتها كتفكر متأخر على أية حال). تستطيع الفلسفة كتفكر تاريخي للواقعية التاريخية، عندما ترفع حقها فى معرفة مطلقة أن تصل إلى النظرة العامة للمعرفة المطلقة فقط فى نهاية كل العصور. لذلك يجوز أن تكون فلسفة هيجل فى الحقيقة مجرد نتيجة فكرية للتاريخ، لكنها لا تكون درجة انتقال تاريخية بعد ذلك. وبقدر ما كان نظام المعرفة المطلقة الذى وضحه هيجل مرتبطا بشخصيته، بقدر ما كان مرهونا بحياته.

يمكن النظر إلى فلسفة هيجل على أنها إتمام للفلسفة المثالية، وأنها صارت بذلك ذروة للميتافيزيقا المثالية (الحديثة). إلا أن مواقف مختلفة إلى أقصى درجة ومتعادية تنتمى لما تسمى بالمثالية الألمانية – حيث الفارق بالغ الحد بين نقد المعرفة لدى كانت وتأمل الفكر لدى هيجل.

مع ذلك فإن مفهوم "المثالية" العام ذو فائدة كبرى لأهم فترة فى الفلسفة الألمانية حتى الآن. بطبيعة الحال انطلق كل ممثلى التطور الفلسفى من كانت حتى هيجل من وجود كون مثالى، حيث جعلوا هناك تفريقا بين الظهور والكينونة، والظاهر والفكر، وانبعثوا، وكأن الأمر بديهي، من وجود فكر مطلق أقل وأكثر تشخيصا كأساس أصلى لكل الواقعية. أو بمعنى آخر: إنهم يمثلون مثالية ذات معرفة نظرية وأخرى ميتافيزيقية. من هذه الناحية تعرض المثالية من كانت حتى هيجل الإتمام الأكثر إحكاما بقدر الإمكان للميتافيزيقا الأفلاطونية- المسيحية، لكن تحت شروط حديثة العصر، هذا يعنى بالنظر إلى العلم الحديث. ويحاول كل ممثليه بطريقة مؤكدة أن يرثوا اللاهوتية ويحلوا محلها الفلسفة. ولأن الفردى من البواعث ونقاط الانطلاق والتطورات كانت مختلفة، استطاعت فيما بعد حركة الفكر هذه – بيانيا بدرجة كبيرة – أن تصبح مختلفة فى مثالية نقدية من ناحية ومثالية نظرية من ناحية أخرى، أو بالأحرى ذاتية من ناحية وموضوعية مطلقة من ناحية أخرى. لهذه الدرجة يجوز أيضا أن يكون هذا التقسيم غير مرض- تاريخيا أو نظاميا- ويستطيع أن يوضح دائما إجماليا كيف استطاعت الفلسفة الألمانية أن تطور فى عشرات سنين قليلة انقلابات شتـــى (كانت أكبرها بلا شك من المثالية النقدية إلى المثالية النظرية) من نقد معرفة تقييدى إلى ادعاء معروف ذاتيا بمعرفة مطلقة،

وكيف استطاع هذا أن يؤدى ليس فقط إلى سقوط المثالية، ولكن أيضا إلى أزمة متشددة للفلسفة التى أمكنها أن تصبح فيما بعد نقطة انطلاق الفلسفة الحديثة.

١-٢- فلسفات اغتراب[١١] جديدة:

دعا هيجل إلى ضرورة أن يسمو العقل البشرى فى الفلسفة بواسطة "إجهاد المعنى" إلى عقل إلهى، والتعرف عليه فى العالم، وإذا لزم الأمر مساعدته فى التحقق. كانت الفلسفة من حيث مقصدها الذاتى هى فلسفة العقل (وأخيرا وليس آخرا فى عزل عن ما أسموه فلسفة عقل التنوير). لكن محاولتها تأكيد العقل فى الواقعية بأكملها، لم تستطع التوفيق بين قوى العصر المتعارضة. ولقد اتضح هذا من الناحية السياسية والدينية، وأيضا بالنظر إلى العلم الحديث.

على الرغم من أن التنوير ليس ضد المسيحية، بل فقط ضد "فساد" العقيدة المسيحية (الطائفية، الخرافات) وضد الفلسفة المرافقة لهذه العقيدة (الفلسفة اللاهوتية)؛ رجع التنوير بالمسيحية فى النهاية إلى بعض المصادرات[١٢] القليلة، مثل وجود الرب وخلود الروح. غير أن المثالية التأملية تعرض، بسبب الحاجة الدينية غير المرضية، توجيها جديدا إلى الرب. لقد كانت المثالية فى الأساس فلسفة دينية، لكن دين الإدراك كان لدى المفكرين الحديثين أكثر تفوقا من دين الفهم التنويري، ولم يستطع أن يحل محل دين الشعب. وقد وجبت محاولة إنقاذ الدين عن طريق الفلسفة (هذا يعنى التآخى بين الشعور والفهم، والعلم والوحى بالمعنى الفلسفي) أن تظهر أولا أمام الدين كإلحاد ينكر وجود الرب، ثم أمام الفلسفة كنقص فى شجاعة النقد.

بمثل هذا التباين كانت أو أثرت محاولة الإدلال على فكرة الحرية بفكرة الإدراك، نظرا لخبرات الثورة الفرنسية والواقعية الألمانية، ثم بالاعتماد على هذا القيام مباشرة بفتح آفاق أخرى للتطور السياسي. كانت فكرة الحرية السياسية موضوعا أساسيا للفلسفة السياسية فى عصر التنوير، وصارت بعض الحالات هدفا أساسيا للثورات السياسية، حيث - إن صح هذا التعبير- تم بناء أقطاب حرية الفكر لدى تصور الإنجلزاكسن، أو بالأحرى التصور الفردى المستقل، والتصور الفرنسي، أو بالأحرى التصور الاقتصادى الاجتماعي. إن محاولة الفلسفة الألمانية

الربط بين فكرة حرية فكرية أو قانونية تؤاخى بين الفرد والمجتمع. وبين واقعية العلاقات الألمانية، لم تستطع أن تكتفى بالمطالبة بحرية أكثر للدولة أو بالأحرى فى الدولة، أو تجعل الدولة القائمة كالتنظيم الحقيقى أو العقلانى للحرية. خاصة ذلك التوجيه القوى للمثالية الألمانية عند برويسن (Preussen) وجب أن يتزايد ظهوره رجعيا مع تقدم الانتكاس.

تمثلت نقطة انتقاد ثالثة (إلى جانب المسائل المطروحة من خلال الدين والسياسة) فى علاقة الفلسفة المثالية بالعلم الحديث. حيث حاولت المثالية الألمانية، كما هو معتاد منذ بداية العصر الحديث، تأسيس الفلسفة فى تماثل مع علم الطبيعة الحديث كعلم (تساؤلى أو نظرى) وتجاوز الضد بالفينومنولوجيا المجردة بعلم المبادئ (ذى المعرفة النظرية أو الميتافيزيقا). إلا أن هذه الرغبة لم تستطع التحقق وأصبحت الفلسفة فى الحقيقة مجرد عرجاء تسير وراء تطور دائم السرعة للعلم. فقد بذلت جهدا كبيرا لتدمج المعارف الجديدة فى مذهبها الخاص، إلا أن التباعد بدأ يتزايد بين التأمل النظرى الفلسفى والبحث العلمى. ولذلك سرعان ما صارت الفلسفة بالنسبة لعلم الطبيعة ذى الإيجابية المؤكدة مجرد نسج خيال.

الانتقاد ذو الأغراض المختلفة وفيما بعد ذو التوجيه المختلف فى الفلسفة (المثالية) بدأ يتشكل فى فترة حياة هيجل، وتفجر بعد وفاته مباشرة. وقد انقسم أتباعه الكثيرون إلى ما سمى الهيجليون اليمينيون والهيجليون اليساريون، وبقى "المحافظون" فى الجامعات، بينما أصبح "الثوريون" كتابا أحرارا. أى أن فلاسفة المثالية صاروا أساتذة جامعات، كما هو معتاد فى ألمانيا منذ العصور الوسطى المتأخرة؛ لذلك كانت فلسفتهم فلسفة متخصصة، صارت دائما بالرغبة فى تشكيل العالم عن طريق معرفة المبادئ؛ أى كما هو الحال فى التنوير الألماني، نوعا من حكمة العالم الأكاديمية. إلا أنه بعد وفاة هيجل بدأت أيضا فى ألمانيا فترة المعتزلين المجددين، وخاصة فى محيط العمل الجامعى. وسرعان ما وقع جزء من الجيل الجديد، الذى سلك طريقه للحد من تأثير هيجل، عبر تطرف- مخيرا أكثر من مسيرا – فى انفراد أكاديمي، لكنه فى المقام الأول انفراد سياسى ودينى. وبقدر ما تطلع معارضو المثالية إلى السلك الوظيفي، بقدر ما أخفقوا فى بداياتهم؛ حيث صار دائما نقدهم للمثالية – وخاصة للميتافيزيقا المثالية – نقدا أيضا للفلسفة الجامعية.

كانت المعركة ضد هيجل معركة ضد المثالية فى شكل المثالية المطلقة. وظهر التصالح بين الرب والعالم أو الإدراك والواقع لمضاديه كقمة مغالاة أحد أساتذة الفلسفة الألمان، كفرار من التشتت. تمسك المضادون - لهيجل - بحقيقة النفور ورفضوا كل التصالح إلى حين، على الرغم من أنهم ذواتهم، بمقاصد مختلفة، قد تطلعوا دائما إلى تحرر بعيد. واستهدفت الحملات الرئيسية الثلاث الإتيان بميتافيزيقا مضادة غير مسيحية، وإبدال اللاهوتية بالأنثروبولجيا، والاستعداد لثورة عالمية شيوعية والتجديد الوجودى للعقيدة المسيحية. إلا أن كل مضادى هيجل قد ظلوا مشدوهين بهيجل، فى معارضة معلنة وتأييد باطن؛ حيث كان تضادهم للمثالية أكثر مثالية مما يعتقدون هم ذواتهم .

١-٢-١- شوبنهاور: تحرير الذات بإفنائها:

ينتمى أرتور شوبنهاور (١٧٨٨- ١٨٦٠) لعائلة تجار أثرياء ذوى ثقافة من مدينة دانتسج، وكان أبوه صاحب بنك، أما أمه التى انقطع عنها فكانت مؤلفة. وفى برلين حيث درس وسار مدرسا فى الجامعة، وحاول بتعال أن ينافس هيجل، وما انتشرت الكوليرا هناك عام ١٨٣١، إلا وأسرع إلى فرانكفورت، حيث قضى باقى حياته أعزب فى وضع يشبه الإحالة على المعاش. السمة الأساسية لشخصيته هى التشاؤم العدوانى. الطبيعة لديه هى معركة من أجل الوجود: "من يعش، يعش على حساب الآخرين". الحياة ذاتها "خداع مستمر"، المعاناة والملل؛ كل تاريخ حياة عبارة عن تاريخ معاناة، وما نعرفه كمجتمع بشرى هو فى الأساس الجحيم - "ما البشر إلا أنفس معذبة من ناحية، وشياطين فى تلك الأنفس من ناحية أخرى". لذلك فالعالم هو أسوء ما يمكن أن يكون، هو شىء كان يجب ألا يكون؛ أفضل مما كان لعله يكون هو أولا يكون أى شىء كائنا مطلقا. من هذه الرؤية حاول شوبنهاور أن يواجه الميتافيزيقا المتوارثة - وخاصة المثالية - بفلسفة أخرى تعرض مباشرة محاولة أولى لإدماج البوذية عن طريق "ميتافيزيقا إرادة" منفصلة عن المسيحية فى الفلسفة الأوروبية. إلا أن أهم أعماله "العالم إرادة وفكر" (الجزء الأول، ١٨١٩، والجزء الثانى، ١٨٤٤)، قد تأثر من بعض الوجوه بفلسفة المثالية الألمانية.

انبعث شوبنهاور مع كانت من أن الواجب علينا هو التفريق بين الشيء غير المستبين فى ذاته وبين الظهور المستبين، ومن أن العالم التجريبى بمثابة إنتاج لتصورنا. إلا أنه أنعم الفكر مع شلنج فى أن الكينونة الحقيقية للواقع هى الإرادة، كما ادعى إمكانية استبيانها. أما مطابقة الإرادة الأولى بإله شخصى فقد اعتبرها لا معقولة والتزاما جليا بدين الدولة. واستخرج واقعيا من الظواهر - مثل الرغبة والغريزة - قياسا لإرادة أساسية ميتافيزيقية، هذا القياس الذى صار موضوعا للأفكار كما أصبح كإرادة فردية ذا تأثير فى كل كائن منفرد. كل معاناة العالم تنبع، اعتمادا على هذه الميتافيزيقا السوداء، إن صح التعبير، من إرادة عامة تأتى بالضراء، والتخلص من هذه الرغبة الدائمة يمكن أن يعتمد فقط على عدم الرغبة فى أى شيء. هذا التحرر الذاتى يمكن أن يحدث جزئيا بمساعدة المهارة، بالأحرى عن طريق رؤية جلية للكائن المثال وبذلك عبر تسكين آلام الفردية الحقيقية، أو عموما عبر سلوك أخلاقي، بالأحرى عبر الإشفاق، كإشفاق حقيقي، وبهذا يكون التغلب على التطاحن كتابع للفردية التى تدعى ذاتها. إلا أن التحرر الذاتى الأساسى يحدث فقط بمساعدة الاضطلاع الفلسفى على الاشتباكات الميتافيزيقية عن طريق الإرادة. وهذا ما اقتضى فلسفة ذات طابع جديد تماما .

حل سخط شهوبنهاور بوجه خاص على المرأة وكذلك على أساتذة الفلسفة. وأوضح بحدة فى عمله "Parerga et paralipomena" [ملحوظات وإضافات] (١٨٥١) الفرق بين الفلسفة "كمهنة" و الفلسفة "كبحث عن الحقيقة"، و الفلسفة "كتكليف من الحكومة"، و الفلسفة "كتكليف من الطبيعة والبشرية" (IV,١٥٩)، حيث لا يجوز أن تكون فلسفة منصات الأساتذة فى أى مكان سوى إعادة صياغة وتبرير للدين الإقليمي. الفلسفة الألمانية على وجه الخصوص ليست إلا عمل موظفين، فلسفة أساتذة لأساتذة الفلسفة. إن هيجل هو أكثر المتشبثين سيادة بحرفية لوائح الفلسفة الإقليمية، "nevis alienis" دمية منصة الرئيس النشيطة" (VI,١٦٨)، دجال بلا طابع، يمزج وقاحة منقطعة النظير بمجون (قارن ١٨٧،١٨٩)، فلسفته "حكمة الدرجة الثانية" (IV,١٦٤)، و "أجوف وأجن بضاعة كلام"، و "تهريج فلسفي" (IV,١٦٥) و"فلسفة مجون مطلقة" (IV,١٨٨). أما الفلسفة الحقيقية فإنها تحاول أن "تحل مشكلة الوجود" (V,١٦٣). لذلك يجب على العقل، كما هو الحال دائما، أن يتحرر من أوامر الإرادة وبذلك يتحرر من النظر إلى الأشياء المنفردة. "ذات

المعرفة، تلك الذات النقية الخالية من الإرادة" (V,٧) تستطيع وحدها أن تسمو إلى العموم أو إلى الأفكار. هكذا فقط يمكن أن تكون الفلسفة (المرتبطة بالرؤية) معرفة تصورية أو مجردة. فيها أظفر أنا عن طريق معرفة الذات ومحاربة الذات بحرية جديدة لتقرير المصير. ويؤدى الإقلاع أو التنسك إلى طمأنينة بمعنى سلب الإرادة وهذا يؤدى إلى انشراح دائم للصدر.

لم تعد الفلسفة إذا تؤدى لدى شوبنهاور، كما هو الحال لدى هيجل إلى التآخى مع الواقعية، بل إلى التحرر منها، ولم تعد تؤدى إلى تبرير الرب (المقصود إلى العدالة الالهية)، بل إلى استحسان اللاشىء النقى (تحت تأثير بوذا). هذا مما جعل سلبية شوبنهاور فى النهاية تعارض نفسها: الفلسفة تدريب على التنازل، وبإعداد نظرى على النرفانا (الفناء). من هذا الجانب تكون الفلسفة لديه أيضا هى – كما هو الحال غالبا فى التقليد الغربى – تعلم الموت"، ولكن ليست abnegatio sui كحب للرب إماتة للإحساس نظرا إلى ما هو روحانى وغيبي، لكن نفى الإرادة الأولى المنفردة الميتافيزيقية فى الأنا ذاتها. إذا تأثير الفلسفة هو تحرير الذات بإفنائها.

١-٢-٢- فويرباخ: الأنثروبولوجيا بدلا من اللاهوت:

درس لودفيج فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢)، الذى شهدت مدينة لاندسهوت ميلاده ابنا لرجل القانون الشهير أنزلم ريترفون فويرباخ، بادئ ذى بدء اللاهوت فى هيدلبرج والفلسفة لدى هيجل فى برلين؛ ثم اتجه فيها بعد إلى إرلانجن، حيث حصل على درجة الدكتوراه ونال الأستاذية. إلا أنه سرعان ما خاب ظنه ربما لأسباب شخصية وبدأ يولى هيجل ظهره، بل وينتقده علانية ابتداء من عام ١٨٣٩. وما اتخذ علانية مذهبا مضادا معاديا للدين، إلا وتم عزله من منصبه ليظل حتى نهاية حياته عالما مستقلا.

يتجه فويرباخ متعمدا فى عمله "قواعد فلسفة المستقبل" (١٨٤٣) إلى "موضع الإنسان" (IX,١٧٢) بدلا من "موضع الرب"، أى إلى موضع التناهى بدلا من موضع الإطلاق. وبدلا من أن يرى فويرباخ فى الإنسان صورة مطابقة للرب،

يرى فى الرب صورة مطابقة للإنسان، بهذا يكون هيجل قد انقلب لديه رأسا على عقب. بهذا الانقلاب فى الاتجاه الفكرى يكون فويرباخ قد نفى كل التقليد الدينى، ورجع به إلى إنتاج الخيال الإنساني؛ حيث حلت الأنثروبولوجيا محل اللاهوت، والإلحاد أو المادية محل الدين. ويكون الرب مجرد مسقط للأنا الحبيبة، صورة تم إظهارها بالمظهر المثالى للإنسان، للإنسان عموما، أى للإنسان كجوهر نوع. بهذه الطريقة تزحف الأنثروبولوجيا ليس فقط كما هو الحال لدى كانت، إلى مركز الفلسفة، بل صارت مركزا لكل الفكر، وخاصة فى فلسفة الدين، التى تحل الآن محل اللاهوت، وبالأحرى صارت كشفا لقناعها. الإنسان هو أسمى كائن، لكن ليس كفردية أو كأنا متعالية، بل كأنا حبيبة وككائن نوع. الإنسان إذا كائن حى عاقل، ولهذا يجب أن تستعيد العقلانية حقها من فلسفة الروح التى مازالت قائمة.

لم يؤد إلغاء المطلق لدى فويرباخ إلى إلغاء إطلاق ذات الأنا، كما هو الحال فيما بعد لدى ماكس شتيرنر (١٨٠٦-١٨٥٦)(١٣)، بل إلى ضرورة التضمين بين كل البشر. حيث صارت ناقصة الرباط الودى، أو بالأحرى طبيعة الإنسان الاجتماعية التى لم تتحقق بعد، سببا للاحتياج إلى الخيال ولابتغاء حياة الآخرة. الرب فى الحقيقة لا شيء سوى كينونة الإنسان المؤهلة، كما توهمها هذا الإنسان فى تعاسته الفردية. وبقدر ما يستطيع الإنسان تحقيق ذاته ككائن اجتماعي، بقدر ما يختفى هذا السمو الخاطئ من تلقاء نفسه. وعلى هذا يجب أن يزول هذا الرباط مع الرب ويحل محله رباط بين البشر. "الموضع الطبيعى للإنسان، موضع التقابل بين الأنا والأنت، بين الذات والموضوع هو الموضع الحقيقى المطلق، وتبعا لذلك هو أيضا موضع الفلسفة" (IX,٣٣٧).

بذلك تصبح فلسفة فويرباخ ذات ممارسة، أى أنها تخطيطية تعليمية لكنها أيضا وقبل كل شيء (معنوية) سياسية. بدلا من أن تتجه الفلسفة الحقيقية، الفلسفة المستقبلية أو "فلسفة المستقبل" إلى الآخرة، إلى مستقبل الإنسان؛ عادت تسعى، اعتمادا على مقدمات مادية، إلى بناء البشرية المستقبلية. هكذا يزداد اتصاف موضع الإنسانية بشبه السمو، على الأقل بتجاوزه حاضره، وتحل آمال المستقبل الدنيوية محل آمال الآخرة القديمة. ويصح للأرض أخيرا أن تصبح الوطن الحقيقى

للإنسان، وفى الحقيقة عن طريق هدم اللاهوت، عن طريق "نقد السماء". هذه الفلسفة التى يجوز لها إحلال الإنسان الجديد محل الرب القديم، يسميها فويرباخ فى عمله: "نظريات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة" (١٨٤٢) "التأملية الأنثروبولوجية" (IX,٢٥٦). وبلا مقصد تبقى هذه الفلسفة، لأنها تحددت فى معيار إنسان منعوت بالحق، ميتافيزيقية ومثالية. فى الواقع يزداد ارتكاز فويرباخ على كشف القناع عن اللاهوتية المسيحية القديمة كإعداد لإنسانية جديدة.

١-٢-٣- ماركس: الثورة كتطبيق فلسفي:

درس كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) - ابن المحامى اليهودى الذى تحول إلى المسيحية البروتستانتية فى مدينة ترير - القانون والتاريخ والفلسفة فى بون وبرلين، اللتين تردد فيهما على جماعة الهيجليين الشباب أو الهيجليين اليساريين وبعدما لم يتحقق أمله فى الحصول على الأستاذية فى بون عمل صحفيا فى كولونيا حتى اضطر للفرار إلى باريس وبروكسل ولندن، حيث كتب فيما بعد أعماله الاقتصادية. أما فى أعماله الفلسفية المبكرة، التى تحول فيها تدريجيا إلى الشيوعية، فقد وقع بشدة تحت تأثير الهيجليين الشباب. لكن نقده لهيجل منذ البداية كان سياسيا، وأوقع بين تعاسة الواقعية ومثالية المذهب. وبهذا صارت الفلسفة - بسبب اختلاف جديد مؤكد بين إدراك (معياري) وواقعية (غير مدركة)- ذات برنامج منذ البداية. وحل لدى الهيجليين الشباب محل الصورة الرمزية الهيجلية للفلسفة كبومة أثينا التى لا تطير إلا عند الغسق، هذا الديك الساخر الذى يعلن بآذانه قدوم حمرة الفجر، أى قدوم الثورة.

هذه الرؤية "الجديدة" تجد انعكاسها الآمل لدى ماركس فى تحضيراته وملحوظاته لرسالة الدكتوراه (١٨٣٧-١٨٤١). حيث يعتقد، مثل كثيرين، أن "فلسفة هيجل برمتها" قد لخصت كل المبادئ المعطاة تاريخيا، باجتهاد عقلى عديم النظير، فى تركيب[١٤] تاريخى عالمى، والآن يمكن ويجب أن تصبح كنظرية عامة منتهية للعالم غير المنتهى وكإدراك علمى. على الفلسفة أن تتصف بالعملية. "مهنة الفلسفة ذاتها تتصف بالنظرية" (٧١؛ قارن ١٠٣). لذلك تظهر الفلسفة فيما بعد فقط كنقد قتالى. لكنها بأن صارت بعد ذلك فى الحقيقة عملا ماديا، فقد تحررت

من ذاتها فى الشكل المعنوى. "هكذا نتجت حتمية أن تكون صيرورة فلسفة العالم فى الوقت ذاته هى صيرورة عالم الفلسفة، أن يكون تحققها فى الوقت ذاته هو انعدامها (٧١). بذلك نشأت لدى ماركس قبل توجهه إلى الشيوعية فكرة إنهاء الفلسفة، أى أن فلسفة العالم تتحول إلى ثورة العالم؛ كما تمنى ألا يظهر فلاسفة آخرون، وتزول الفلسفة. كما اتخذ موقفا مطلقا، أيضا مع من سوى هيجل، حتى يستطيع الإسراع بنهاية الفلسفة والتاريخ.

لعب النقد الهيجلى على يد فويرباخ دورا مؤكدا فى التصور الفلسفى لدى ماركس الذى تحمس لنقيض المثالية الفويرباخى، إلا أنه سرعان ما تجاوز وجهة فويرباخ غير السياسية. فى مقدمته لنقد فلسفة القانون الهيجلية (١٨٤٣-١٨٤٤) أصبحت فلسفته الخاصة وكذلك المدلول الفلسفى التابعة له، سياسية تماما. "إن واجب الفلسفة القائم فى خدمة التاريخ، بعد كشف القناع عن ظاهر التقديس للتحول الذاتى الإنسانى، هو كشف القناع عن التحول الذاتى فى ظاهرة غير المقدس. بهذا يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، نقد الدين إلى نقد القانون، نقد اللاهوت إلى نقد السياسة" (٤٨٩). يرى ماركس الآن فى الفلسفة الهيجلية فقط انعكاسا للأحوال الألمانية، ويقيسها بالمثال الذى يراه نموذجيا فى الثورة الفرنسية. ويرى بوضوح، مقارنا نفسه بلوتر(Luther)، عن طريق تحليله للمجتمع - على الأقل فى ألمانيا، لكن أخيرا فى العالم كله - إمكانية التمهيد العقلى لثورة اجتماعية. "كانت الثورة تبدأ فى قلب الراهب، أما الآن ففى قلب الفيلسوف" (٤٩٧). بهذا صار الفكر لا يدفع وحده إلى الواقع، بل الواقع ذاته يدفع أيضا إلى الفكر بدرجة تجعل العمل التاريخى الفعلى والفلسفى السياسى يستطيع أن يبدأ على قاعدة عريضة- بهذا أيضا وجب بناء طبقة ذات رابطة جذرية، "طبقة المجتمع الشعبي، لا طبقة المجتمع الشعبى بمعنى طبقة منفردة، بل طبقة تؤدى إلى حل كل ما سواها من طبقات" (٥٠٣). هذه الطبقة المستقبلية العامة ذات الكمال (Par excellence)، إن صح التعبير الطبقة المطلقة والنموذجية، هى البروليتاريا، التى هى الآن رفيق مرغوب فيه للفلسفة. "كما تجد الفلسفة أسلحتها المادية فى البروليتاريا، تجد البروليتاريا أسلحتها المعنوية فى الفلسفة، وبمجرد ما يلقى هذا الفكر البراق رواجا لدى القاعدة الشعبية الساذجة، سوف يكتمل التحرر الألمانى ليشمل البشرية كلها" (٥٠٤). وتصبح الفلسفة استيضاحا جديدا، سياسيا فى المقام الأول، عن الواقع، ويصبح

الفيلسوف هو المنادى إلى سياسة جديدة ومفتتحها كوسيلة لخلق بشر جدد، فى الحقيقة من ألمانيا، وواقعيا من تحرر نهائى قرره ماركس. "تحرر الألمانى هو تحرر الإنسان. رأس هذا التحرر هو الفلسفة، وقلبه هو البروليتاريا.

الفلسفة لا تستطيع أن تتحقق دون رفع البروليتاريا، ولا ترتفع البروليتاريا دون تنفيذ الفلسفة" (٥٠٥). وبديهيا يكمل الإنسان ذاته فى هذا التحرر بمجرد كونه إنسانا، كما هو الحال حين أفاد ماركس فى عمله عن مسألة اليهود (١٨٤٣)، حيث يكمل اليهودى أيضا ذاته فى هذا التحرر [من يهوديته] بمجرد كونه إنسانا.

موضع البروليتاريا لدى ماركس هو الموضع الوحيد المطلق فى تطور الإنسانية، لأنه موجود من حيث المبدأ فى نهاية التاريخ، كيفما يستطيع الفيلسوف تسبيقه. وعلى الرغم من أن ماركس ذاته ليس من البروليتاريا، إلا أنه أول هؤلاء الأفراد القلائل الذين وصلوا إلى وضع أنفسهم فى أثناء الأوقات العصيبة فى موضع البروليتاريا. بهذا صار الفيلسوف هو المدبر والمعد لثورة مبدئية صارت نهائية عالمية. لم يقل فقط ما هى، بل أيضا ما يجب أن تكون، وهو فى الحقيقة كالواضع لأفضل إصلاح ممكن للعالم. وكما سجل ماركس عام ١٨٤٥ فى دعوى فويرباخ الحادية عشرة، فإن "الفلاسفة لا يتناولون شرح العالم إلا ويختلفون، وربما يكون السبب هو الرغبة فى تغييره (٤). تواجه الفلسفة كعقل عملي واقعا غير عقلي، لذلك فهى تستطيع تطوير نظرية التغيير ذات التخطيط عن طريق ثورة عالمية، عن طريق [تلك الثورة] تتحول [الفلسفة] إلى تطبيق فلسفى وتسمو بذاتها. وفى النهاية، بعد قبولها الثورة، سوف تختفى كفلسفة متطورة سياسيا، ويبقى فقط علم إيجابي. وليس فقط تحت تأثير صديقه فريدريش إنجلس (١٨٢٠-١٨٩٥)، ابن أحد رجال الصناعة فى بارمشتد (Barmstadt)، ظهر ماركس فيما بعد متخليا تماما عن إمكانية وجود فلسفة خارجة عن نطاق العلوم.

ملحق
كيركجارد: اليأس كأمل

ينتمى ثورن كيركجارد الدانمركى[١٥] (١٨١٣-١٨٥٥) إلى تاريخ الفلسفة الألمانية، لأنه فى أثناء دراسته فى برلين- حيث عارض فلسفة هيجل، واعتبرها فرارا إلى فكر بعيد عن الواقع – طور الأساسيات الأولى لفلسفة الوجود الإيجابي، وصار بذلك هو المؤسس الأول لفلسفة الوجودية المتأخرة. نشأ كيركجارد فى عائلة ذات تدين متشدد، ودرس اللاهوت تلبية لرغبة أبيه، إلا أنه مال فى البداية إلى رومانسية إلحادية ثم صار بعد "هدايته" كاتبا ذا اتجاه دينى يحارب مسيحية المظهر أو مسيحية الأحد. وبعد فترة طويلة قضاها مع الكنيسة فيما يمكن أن نسميه "لعبة عساكر وحرامية"، التى يجوز اعتبارها قد أفادت كاستئناف غير مباشر لفكره الذاتى، اتجه أخيرا لإعلان خروجه على الكنيسة، حتى هده الإعياء وانهار فى الشارع ليموت فى سن مبكرة وفقر مدقع.

كينونة المسيح لدى كيركجارد فى المقام الأول بإدراكه، حيث الرب لديه لا موضع للتأملية الفلسفية، ولا مطلق الفلسفة، كمبدأ أولى ممكن، بل هو "المفارقة المطلقة" (XVI,٢٠٩)، أو أكثر من هذا هو الغير[١٦] الذى لا يمكن إدراكه. وساطة هيجل الجدلية بين التناهى والمطلق هى خداع ذاتى فلسفي. الرب هو الرب الشخصى للإنجيل، الذى يكافئ ويعاقب، ومن الممكن أيضا أن يجود بالنعمة. لذلك فإن كينونة الرب تعنى تواجد رب غير مدرك. هكذا يريد كيركجارد أن يعتبر نفسه فقط كفيلسوف، ولكن أيضا "كأديب ديني".

مثلما عبر كيركجارد عموما عن فهمه للفلسفة، فقد حدث الشيء نفسه تجاه نقد هيجل. حيث هيجل بالنسبة له هو حالة استعراض فيلسوف مثالى يحاول أن يشتت الواقع فى أفكار وجوهريات كيفما يرى. إنه الممثل الرئيسى "لعبيد القلم العاملين فى خدمة مهام الفكر الخيالى الضخمة" (XVI,١٨٨)، الذين "يريدون الزمجرة فى التاريخ العالمى والصياح مذهبيا كالغربان" (XVI,١٧٤)، و"يلعبون بالرب مذهبيا وتاريخيا" (XVI,١٧٢). الجميع يريدون أن يضلوا أنفسهم فى الكلية،

ولا أحد يريد أن يكون إنسانا ذا تواجد فردي. إن التأمل النظرى الفلسفى الذى يتخلى فيه الفيلسوف المثالى عن نفسه كمفكر إيجابى الأساس، ويبدد نفسه فى سلبية الفكر (قارن XVI,٥٣)، ويجعل ذاته تختفى أمام نفسه، ليس أفضل من الخروج العام من الذات من خلال العلم والمجتمع والكنيسة، ليس أفضل من الحياة فى المظاهر والهروب من الذات. هيجل الذى أراد، انطلاقا من موضع المطلق، أن يدمج كل شيء حتى ذاته فى المذهب المطلق، وكما يرى كيركجارد من المعتقد "كإدراك غير محظوظ" مجرد، لا يستطيع أو يريد الفكر بعد ذلك، وهكذا يظهر كمن بنى قصرا كبيرا، إلا أنه عاش فى كوخ بجوار هذا القصر (قارن XXIV/XXV,٤١) ما أطلقوا عليه اسم الموضوعية العلمية هو، دون أهمية على الإطلاق، الأنا الخاصة وحدها هى موضع أهمية مطلقة لنفسها كذاتية. الموضوع الموجود هو على الإطلاق ومهتم أو مغتم بذاته (قارن XVI، ص ٥١-٥٣، ١١٩، ١٩٢). "كل معرفة جوهرية تختص بالوجود، أو: المعرفة ذات العلاقة الأساسية بالوجود، هى وحدها المعرفة الجوهرية." (XVI,١٨٨) الحقيقة هى الذاتية، والذاتية هى الحقيقة (قارن ١٩٤، ١٩٨، XVI). بهذا أحجم كيركجارد بوصفه أول فيلسوف حديث بإصرار عن كل الادعاء العلمى للفلسفة، وارتكز تماما على نفسه باعتباره "الذات الموجودة" (قارن ١٨٧ - ١٩٨, XVI). الفلسفة ليست مهنة ذهنية فى نطاق علم الطبيعة على وجه التقريب، بل صارت إقداما ذاتيا، يقوم على الوجود الذاتى، الذى يتنصل من كل مذهب. يقوم كيركجارد الذى تميز من البداية حتى النهاية كانعكاس بتعريف الأنا كفكر بادئ الأمر على مستوى فلسفة المنعكس المثالية، حتى وإن اتصف هذا فى الحقيقة بالتناقض الواضح، أى أن الأنا هى "علاقة الذات مع نفسها، أو هى حالة علاقة الذات مع نفسها" (XXVI/XXV,٨). إلا أن الأنا ليست فكرا حرا، ولكن وجود واقعى، عاجل وهو الفرد، المكلف عن نفسه هنا والآن. أنا لست انعكاسا ذاتيا نظريا فقط، بل إننى موجود فى حالة الخوف مما يتعلق بما هو ممكن، لأن القرار يجب على دائما. الأنا ليست فكرا إيجابيا يقبل الاعتراف بالفكر السلبى، ويسمو فيه بذاته إلى الفكر المطلق؛ الأنا ليست أيضا "كوجيتو"(١٧) متشككا، بل أنا مندفعة إلى اليأس، إن لم تكن يائسة. وفى النهاية تكون الأنا لدى ذاتها وجودا غير محق، أى أنها تناقض حتى بين النهائية واللانهائية، وتعيش الأنا فى الكيان الباطنى للخلوة أمام الرب.

يحاول كيركجارد، كمفكر ذاتي وجودى (قارن ٦٥ ، ٧٢، XVI)، أن يفكر فى حياته ويحيا فى فكره. لذلك تنحصر فلسفته (كما يتراءى له كأمر مسلم به تماما) بقدر كبير فى استيعاب الأزمات الشخصية، وخاصة أزمة دينية، بسبب علاقته العسيرة بأبيه، وأخرى شهوانية، بسبب علاقة حب باءت بالفشل. أوضح فى وصفه لما أسماه "مراتب فى طريق الحياة" (١٨٤٥) الفارق بين ثلاث مراتب. المرتبة الجمالية (شهوانية) هى مرتبة الملذة الحسية، مرتبة اللاوساطة غير الانعكاسية وغير الضميرية للوجود المجرد (النموذج هو عمل موتسارت "دون جوان"). المرتبة الأخلاقية (الفلسفية) هى مرتبة الجدية أو مرتبة الفكر ذى المسئولية الذاتية، ومرتبة الانعكاس والضمير (النموذج هو سقراط). المرتبة الدينية (مسيحية) هى مرتبة العقيدة، مرتبة قرة العين أو اليأس أمام الرب (النموذج هو المسيح ذاته). إلا أننى كفيلسوف أجد نفسى فى المرتبة الأخلاقية، هذا يعنى أننى تحملت مسئولية نفسى كوجود غير متحرر، من حيث ذلك أعيش فى مرتبة اليأس، مرتبة "المرض المميت". لكن سوء الحظ الحقيقى لا يكون فى اليأس، بل فى ألا يبدو المرء يائسا أو لا يكون يأسه صادقا. ذلك لأن اليأس هو حقيقة الوجود. ومن حيث ذلك فإن الفيلسوف الذاتى الوجودى بحق أو اليائس بالفعل، يكون على الأقل فى الطريق إلى "القفزة" الممكنة إلى العقيدة. يكون لديه تعريف أولى للرب كمطلق، لديه يتحول "الانعكاس السطحى" إلى "انعكاس يتصف بمخافة الرب". هكذا تكون الفلسفة مرحلة، أو أكثر من هذا، قفزة إلى الإيمان، إلى فناء ذاتى فى التناقض بمساعدة النعمة الإلهية.

عن هذه القاعدة للفلسفة تم الإيضاح بطريقة غير مباشرة أكثر منها مباشرة. الفلسفة لدى كيركجارد عبارة عن تحول مجرد من الوجود الشهوانى إلى المأمن الخارج عن الطبيعة (بصرامة على الرغم من تداخلات مؤكدة بين المرتبات لا يوجد توسيط، بل مجرد قفزات). من ناحية أخرى تحتل المرتبة الأخلاقية – الفلسفية كل ميدان الحياة والفكر الفسيح، مما جعل الإمكانيتين الأخريين تتدهوران إلى تعبيرات جانبية؛ لأن مرتبة السذاجة غير المتروية قد تم فقدانها لدى كيركجارد، أما مرتبة المأمن المنعكس فمن الواضح أنه لم يتم التوصل إليها، بل سبق إليها فقط بالفكر والأمل. الفلسفة فى الحقيقة هى حل مؤقت، لا تستطيع أساسا

سوى الإعداد لإلغاء ذاتها لصالح الدين. هكذا تصبح الفلسفة تمهيدا دراسيا، لا تستطيع معرفته إلا ظنا، ولهذا فهى تعلن عن نهايتها القريبة. الفلسفة إعداد للعقيدة عن طريق نفى الذات. وسوف تبقى على حالها دون حل، لأن يقين العقيدة ينقصها، لأن النجاح لم يصب قفزتها إلى مبدأ "أنا أؤمن لأن الأمر لا يقبله العقل"(١٨) على الرغم إذا من أن الفلسفة برمتها قد تم إدراكها لدى كيركجارد بالنظر إلى المسيحية، فإن الفلسفة والدين صارا لديه أخيرا متنافرين. فبينما أراد هيجل تصالح الفلسفة والدين، تملصت الفلسفة لدى كيركجارد من الدين بوجه عام، ولم ينجح فيما أراد أن يصل إليه بمساعدة الفكر: ألا وهو أن يظل مسيحيا مؤمنا. لقد ظلت القفزة لديه ميئوسا منها، لكن اليأس الحقيقى تضمن لديه على الأقل شيئا من أمل التحرر.

١-٣- نيتشه: عبث ومذهب:

كان فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) بين فلاسفة القرن التاسع عشر المنطوين على أنفسهم هو آخر كبار معارضى المثالية. شهدت "روكن" (Röcken) التابعة لمدينة "لوتسن" (Lützen) ميلاده ابنا لأحد القساوسة البروتستانت، ثم قام بدراسة الفيلولوجيا القديمة فى بون وليبتسج، وما بلغ الخامسة والعشرين من عمره حتى صار أستاذا جامعيا قبل نيله إجازة الدكتوراه، تلك الوظيفة التى تركها بعد عشر سنوات بسبب المرض، أو بالأحرى بسبب اكتئاب مستديم. عشر سنوات أخر عاشها متنقلا "شاردا" حتى خارت قواه عام ١٨٨٩ فى "تورين" (Turin)، على ما يبدو نتيجة إصابته بالزهري. أما فى بقية عمره فقد أصابه العته (الجنون). إلا أن الخمسة عشر عاما، التى استغرقها إنتاجه الفلسفى، قد شهدت – تقريبا على أعلى مستوى – معركة منقطعة النظير ضد الميتافيزيقا الأفلاطونية – المسيحية كأساس للتقاليد الغربية. وبينما حاول إسقاطها، صار تقريبا، وكأنه آخر الميتافيزيقيين وفى الوقت نفسه مؤسس ما هو حديث.

مر نيتشه بتطور سريع، ليس واضحا أو حازما فى تفاصيله على الإطلاق. حيث يقوم انبعاثا من نقد شامل لحضارة عصره، لما أسموه "البناء التاريخى"، بتطوير سلسلة من الأفكار الأساسية، التى توترت فيما بينها، لكنها اتحدت فى رفض الفلسفة الغربية برمتها حتى ذلك الحين. الدعوى المركزية الأولى لديه –

بعد رجوعه للحضارة القديمة لينصر ديونيزوس على أبللو السائد – هى "موت الرب" على فقدان كل القيم الموروثة تترتب "سيادة العدمية" الواقعية. لذلك نشأت لديه ضرورة "إعادة تقييم كل القيم"، بالأحرى اقتضاء خلق قيم جديدة غير استعلائية؛ هكذا لا تكون الحقيقة سوى تفسير غريزى منظورى للعالم، إما يتطلبها الضعف أو تفرضها القوة. وفى أفق هذا الإخضاع لكل القيم والحقائق يحتفى نيتشه (متأثرا بشهوبنهاور، لكنه أيضا مضاد له) "بإرادة القوة" كقوة "خارجة عن نطاق الخير والشر". "الإنسان الأعلى" هو إذا جوهر مشخص لقوة التأثير اللاأخلاقية. فى هذه الحالة يجب أن يتم مذهبيا استتبات الآدمية [الإنسانية] العليا (ذات الشهوانية البالغة). فقط فى الاعتراف باللاأخلاق (amor fati) سوف يحتمل الإنسان الجديد "العودة الأبدية للمثيل" دون أى "عالم خلفي".

لم يعد هيجل خصما يذكر لدى نيتشه، الذى تتخطى خصومته الحاضر والماضى القريب متجهة نحو بدايات الفلسفة المثالية فى الغرب، وخاصة نحو سقراط، كأحد"الرعاع"، وأفلاطون، كعدو للشهوانية، بالأحرى نحو مثاليتهما ونحو مذهب الفكر الميتافيزيقي. هنا يكتشف نيتشه تحت التجلى الرومانتيكى لمن هم قبل سقراط، الذين يحتفل بهم كأبطال الفكر العقلانيين، بدايات كل المساواة الاجتماعية وكل الإقلال من قيمة الشهوانية وما نتج عن ذلك من منشأ نزعات أخرى، أرشدت– بدعم من المسيحية – إلى حكم العبيد والرعاع الحديث، بالأحرى إلى الديمقراطية والاشتراكية. فى هذا الصدد نجد أيضا لدى نيتشه نقطة انطلاق نحو احتقار أستاذ الفلسفة الجامعى فى ألمانيا، حيث هو شذوذ يصيب الفيلسوف الحقيقي. متأثرا بشوبنهاور ينتقد نيتشه فى الجزء الثانى من "تأملات فى غير الأوان، فوائد التاريخ للحياة ومضاره" (١٨٧٣-١٨٧٤)، فلسفة عصره كمجرم تعلم، أى كمتعلم متنكر يدعم الحكومة والكنيسة ولا يدعم الحياة الحقيقية. الفلسفة لذاتها "هى أصدق العلوم كلها"؛ الفلسفة الحقيقية هى "إلهة سليمة الطوية عارية" يخدمها الفيلسوف "متسما بوفاء الرجال" (٢٤٠). على الرغم من هذا الانتصار الذى تحققه الرومانسية الفلسفية المؤكدة وما يتطلبه عصرها من قصائد شعر الرجولة لدى نيتشه، يتبين أنه مازال يستمسك بالفلسفة كعلم.

كذلك فى الجزء الثالث من "تأملات فى غير الأوان، شوبنهاور المربى" (١٨٧٤)، تم من جديد توجيه الفلسفة الحقيقية ضد التعلم التاريخى المجرد ضد لين

القيادة السياسية لفلسفة الجامعات- الفلسفة الحقيقية هى علم الحياة. تكون لدى الفيلسوف الحقيقي، أى "العبقرى" الفلسفى (٣٠٥)، الذى لا يكون معلما إلا على كرهه، "نظرة حرة لا تقاس" (٣٢٥)؛ إلى الفيلسوف الحقيقى تنتمى "الحرية ودائما أبدا الحرية" (٣٥١، قارن ٣٢٥). هنا أيضا يتطلع نيتشه فى المقام الأول إلى شخصية الفيلسوف الذى يقارنه بالفنان، أقل من تطلعه لشخصية الفلسفة ذاتها، ويجد بالذات فى شوبنهاور "أول ما يحتاجه الفيلسوف: إنها الرجولة الفظة التى لا تلين" (٣٤٩). كما يتضح جدا ميل نيتشه إلى التشكيل الذاتى، حيث فى البداية التحلى الرمانتيكى وإبداع بطولة الفيلسوف ثم بعد ذلك مباشرة الإنسان الأعلى بصفته سوبرمان.

يضع نيتشه فى الوقت ذاته الفيلسوف فى صلة كلية مع الحياة والطبيعة ويعتبر الفيلسوف متطلعا إلى موقفه الميتافيزيقى فى الكون، (مثل الفنانين) كإنتاج طبيعة تجريبية. "الطبيعة ترمى البشر بالفيلسوف وكأنه سهم، لا تصوب، لكنها تأمل أن تصيب هدفا فى أى مكان (٣٤٥). لم يعد الفيلسوف إذا، كما هو الحال عادة مع الفلاسفة القدامى، مختارا ورسولا من الرب، ولكن مجرد أداة ضعيفة لطبيعة مؤقتة أكثر منها غائية، أساسا غير معلومة الكنه، تعانى من ذاتها، لكنه [الفيلسوف] يظل أيضا ظاهرة شاذة أكثر مما سبق نتيجة لتأليه العبقرية. الآن يجد الفيلسوف نفسه كبطل حزين ذى معاناة، بينما تبدأ الفلسفة فقدان شخصية العلم بمعناه الأكثر صرامة، وتصبح علم "سرور".

فى عمله "العلم المسرور" (١٨٨٢-١٨٨٦) الذى يريد أن يعطى إذنا بشكل جديد للفلسفة والعلم، يحاول نيتشه أن يعرض تطلعه أساسا إلى طبيعة الفلسفة. تحت عنوان "لماذا لسنا بمثاليين؟" نبه إلى عداوة الشهوانية لدى العديد من الفلاسفة الذين وكأنهم أغلقوا آذانهم حتى لا يسمعوا "موسيقى الحياة"، التى كانت لديهم "موسيقى – صفارة الإنذار". "تود اليوم أن نكون على أتم استعداد أن نقوم مباشرة بالحكم العكسى (ما يمكن أن يكون خطأ فى ذاته): أى أن الأفكار أسوء تضليلا من الشهوانيات، الأفكار بكل ما لها من ظاهر بارد مصاب بالأنيميا [فقر الدم]، وليست مرة واحدة دون هذا الظاهر. إنها تعيش دائما على "دم" الفلسفة [...] وقد كان التفلسف دائما نوعا من مص الدماء" (٢٤٧). الفيلسوف مصاص للدماء، يعيش على دمه الخاص حتى الآن، وربما أيضا دائما وأبدا. وليست هذه هى آخر كلمة

لنيتشه عن فتنة المثالية كماسوخية [حب للعذاب]. حيث قال "فى البحث الشامل (Summa): كانت المثالية الفلسفية برمتها مثل المرض تقريبا، حيث إنها، كما هى الحال لدى أفلاطون، الحذر من الصحة المفرطة والخطيرة، والخوف من الشهوانيات القوية غاية القوة، وذكاء أحد السقراطيين الأذكياء" (٢٤٨). هكذا تظل محاولة التحليل النفسى لأغراض الفيلسوف مبهمة أمام كل عين.

يظل ما يشبه هذا التعسر قائما عند تقدير الفلسفة عام ١٨٨٦ فى مقدمة العلم المسرور. هنا أيضا تكون الفلسفة لدى نيتشه تعبيرا عن شخصيته، وفى الحقيقة علامة للصحة أو المرض، حيث يستطيع المرء أن يتفلسف من الافتقار أو الترف، وبالتالى مضاد أو مؤيد للشهوانية، "لقد تساءلت بما يكفي، إذا ما كانت الفلسفة، بتقدير كبير، حتى الآن هى عموما مجرد عرض الجسم وسوء فهم الجسم" (١١، قارن ١٠، ١٢). فلسفة الجسم لدى نيتشه تفهم أيضا الفلسفة ذاتها بطريقة استثنائية على أنها تعبير الجسم (على ما يبدو دون تناول نفسه نسبيا). هكذا تكون الفلسفة هى العلاج والترف، التسامى أو "التجلى" للشهوانية، لأيديولوجيا النفسية الفيزيائية التى تتولد حتى الآن وربما أيضا فيما بعد من الجسم فى المقام الأول. لم يعد الفيلسوف، كما هو الحال لدى أفلاطون، هو المحب الأكبر، بل فقط المتألم الأكبر. "الألم الكبير هو المحرر الأخير للعقل، هو المعلم الأول للشك الكبير. [...] الألم الكبير، هذا الألم الطويل البطيء الذى يتمهل، بينما نحن وكأننا نحترق فى نيران لا تنطفئ، يجبرنا نحن الفلاسفة، أن نتعمق فى داخلنا ونتخلص من كل ثقة وطيب طوية وتستر وتلطف وتوسط، من كل ما كنا قد أخضعنا إنسانيتنا له من قبل. إننى أشك إن كان مثل هذا الألم "سيصلحنا"؛ لكننى أعلم أنه سيعمقنا" (١٣) هكذا تظهر صحة الفيلسوف أخيرا فى القدرة على تحمل المرض وربما فى العثور على "حظ جديد" فيه (١٣). وفى الحقيقة يظل هذا التقدير للفلسفة كتضحية بالنفس متناقضا، لأنه يمكن أن يبدو وكأنه لا يمكن تجنبه، لكن نيتشه يتمنى الآن أن يظهر فيها بعد الطبيب الفلسفي، [...] الذى عليه رعاية "الصحة العامة" لدى الشعب والعصر والسلالة والإنسانية" (١٢). إن الفيلسوف، كما كان حاله لدى أفلاطون وفى التنوير، كطبيب للدولة أو حتى لكل الإنسانية، يعود مرة أخرى إلى التطلع للحقيقة، يريد فقط أن يهيئ الصحة والحياة والقوة.

لا يبقى إذا إلا خطوة صغيرة للوصول لتصور الفيلسوف كمشرع للقانون، حيث يجود "بالحقيقة" التى تروقه، ويقوم كإنسان أعلى بإصدارها بالقوة كقانون للرعاع. وإذا بالفيلسوف كضمير للعالم يصبح فى عمل نيتشه "فوق كل اعتبار" (١٨٨٥-١٨٨٦)، تحت العنوان الفرعى "مقدمة فلسفة المستقبل"، قاضيا للبشرية. وترتكز الأهمية على إبراز "سيادة الفلسفة وواجبها القيادى" (٦٦٥) ضد الفلسفة الجامعية التى يتم فيها استعمال المفاهيم وكأنها مومياوت. لكن ملك الفلسفة الجديد لم يعد، كما هو الحال لدى أفلاطون، ذا أعلى معرفة نظرية، بل هو مؤسس ex auctoritate sua. ها هو مشرع قانون الفلاسفة يصبح أخيرا حاكما قيصريا مستبدا. أو بمعنى آخر تكون الفلسفة أيضا طرازا لإرادة القوة، والفيلسوف لا يكون le roi philosophe (الفيلسوف الملك)، بل la bête philosophe (الفيلسوف الغبى). يصبح الفيلسوف مربيا لإنسان جديد، وبالطبع هذا لدى نيتشه أمر رجالى محض، أمر أرستقراطى المولد والقسيسين ذوى العزوبة، الذين يتولون سيادة الأرض.

إلا أن نيتشه يطور أيضا تصورا آخر للفلسفة مختلفا تماما. حيث نجده فى عمله "العلم البهيج" بعد أن يشبه الفيلسوف بالراقص، و يعتبر الرقص "صلاة" (٢٥٧) يضع فى عمله "فوق كل اعتبار" تعريفا للفلسفة "كلعب"، وهذا اللعب تجربة و إغراء فى وقت واحد. الفيلسوف، وهو مشرع القانون لذاته، يتحرك بحرية فى إمبراطورية الإمكانيات المحتملة، التى يجرى بها التجارب، دون سند ودون عهد. إنه يلعب لعبة ويعرف أنها مجرد لعبة. هذه الحرية لفكر الغد الحر هى أيضا حرية خطيرة عليه يجب على الفيلسوف أن يغامر دائما ويستطيع أن يواصل السبيل. إنه يعلم أنه يلعب لعبا خطرا، يلعب بحياته وإن صح التعبير va banque "يلعب اللعب الخطر" (٦٦٦). الفلسفة ليست إذا علما أو عملا، لكنها رقص ولعب. هكذا يجب بالتأكيد إبراز حرية الفكر، لكن الفلسفة هى أيضا لعب سيئ أو هى اللعب السيئ فحسب، لعب خطير ورهيب، ليس فى النهاية للفيلسوف ذاته، لكن لعب فيه إمكانية كل شيء أو لا شيء.

هكذا لم تعد الفلسفة علما بحقائق الأشياء، بعدما انحل مفهومها الموروث لدى نيتشه بطريقة مزدوجة لكنها تكميلية، عبر تجميل متقوقع وتحادث ظاهر فى السياسة. من الناحية الأولى يظهر التفلسف كلعب شبه إلهى أو شيطانى، إن لم يظهر أكثر من ذلك كعبث غير مسئول أو ساخر؛ ومن الناحية الثانية يكون

الفيلسوف مناديا بقوانين للشعب أو واضعها، حاكما مطلقا، إن لم يكن أكثر من ذلك صاحبا للقوة ذا نعم خاصة. على أقل تقدير يتخلص - ما أسموه - العقل الكبير في رأس سيد الأرض الجديد من كل المقاييس الإنسانية العامة التقليدية. إن رزح عبيد البشر غير الفلسفيين تحت الحكم، هو مجرد لعبة للإنسان الأعلى؛ لعبة مؤسسة حكم شاملة لما سواه، وهو ذاته يظل حرا، ملكا رفيعا فوق كل شيء. هكذا تطورت في بديهية الفلسفة تلك الرومانسية السوداء التي تتناقض بوضوح مع التصور السائد الحديث للفلسفة كعمل علمي. التفلسف فكر حر وسعيد، لكنه أيضا فكر في نطاق العدمية وقد أشرف على الهاوية. أما الفكر الذي أدرك الارتقاء إلى المطلق، لم تعد له ذكري؛ حيث حل حب الذهن (amor fati) محل حب الإرادة (amor Dei intellectualis)، وحلت الموافقة على الضرورة محل التصالح مع الرب كتحمل للتحول.

١-٤- المثالية ونقيض المثالية:

كانت الفلسفة برمتها لدى هيجل "مثالية مطلقة"؛ مادتها كائن الشيء المتواجد في الظواهر، بالأحرى البناء المثالي للوجود. وكان واجب المعرفة الفلسفية هو التعرف على عقلانية الواقع الذي يؤدي إلى التعرف على واقع العقلانية. هكذا وجب على الروح الإنسانية أن تسمو إلى معرفة الروح الإلهية، هكذا كانت الفكرة المطلقة هي المادة العليا للفلسفة. وعلى هذا صار من الجائز أن تحمل فلسفة هيجل اسم "المثالية"، وكذلك التفريق بينها [كمثالية مطلقة] والمثالية المتعالية، والمثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية (أي بين هيجل وكل من كانت وفيشته وشلنج)، كما أن الفلسفة - إذا ما أردنا التفريق بين مثالية الميتافيزيقا، ومثالية المعرفة النظرية، والمثالية العملية - هي قبل كل شيء مثالية ميتافيزيقيـــة، لأنها تنجز الهوية بمنتهى الإصرار من الواقع والعقل أو من الوجود والفكر.

وجدت مثالية هيجل المطلقة حربا من أعدائها الذين اعتبروها إطلاقا للذات، وذلك في الحقيقة من خلال وجهات نظر تامة الاختلاف. باختصار يمكننا أن نقول: اتجه شوبنهاور إلى الفهم الخالي من الوهم، وكيركجارد إلى مسيحية متناقضة، وفويرباخ إلى إنسانية مثالية، وماركس إلى مجتمع المستقبل. كلهم انتظروا (كما

فعلت الفلسفة المثالية أيضا) النهاية المفاجئة للفلسفة عن طريق نوع من التحرر: يراه شوبنهاور وكيركجارد عن طريق فقدان إرادة فردى أو عقيدة مسيحية، وفويرباخ وماركس عموما عن طريق مجتمع يوطوبى نقي هذا التطلع إلى نهاية النفور (عن طريق النرفانا أو الرب، الإنسانية أو المجتمع، أى التاريخ) يجعله هؤلاء مرتبطا بميتافيزيقا مؤكدة، وإن أردنا القول إن لديهم قسطا من الدين re-ligio على أية حال إن شوبنهاور وكيركجارد، وفويرباخ وماركس، على الرغم من أنهم يحاربون فى نقدهم لهيجل فى مثاليته الميتافيزيقا المنقولة، يرون كل وجودهم وموقفهم عندئذ إن صح التعبير من الخارج: من رؤية اللاشيء الأبدى أو الإرادة الأبدية، من رؤية رب أبدى فوق التاريخ، من رؤية إنسانية مكتملة أو من رؤية تاريخ حتمى للعالم. لكن بينما يريد شوبنهاور أن يهرب من الواقع عن طريق الاستغناء، يحاول كيركجارد وفويرباخ وماركس أن يواجهوا الحاضر: كيركجارد عن طريق إدراك وجودى للحظة، وفويرباخ عن طريق التوجه نحو الشهوانية، وماركس عن طريق انحياز سياسي. فى أثناء ذلك يسير اتجاه تهديم المثالية صراحة من اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا. وتصبح ميتافيزيقا شوبنهاور بقصد نقيضا للاهوت أو نقيضا للتأليه. إلا أن كيركجارد لأنه منع على نفسه التأمل النظرى عن الرب، ينحصر أساسا فى الوجود الإنسانى (فى علاقته بالرب المجهول). الموضوع الأساسى للنقد لدى فويرباخ هو اللاهوت، أمام ماركس فلم يعد الرب موضوعا لديه، حيث يتناول التحرر السياسى للإنسانية فقط.

ويستمر هذا الاتجاه "الأنثروبولوجي"، أو حتى "الذاتي". إلى حد ما نحو فلسفة ما بعد المثالية. نتيجة لهذا جاء تحول فكرى متطرف عبر أفكار الجيل الجديد المبدعة فى أعوام قليلة بعد هيجل. بنفسها تحللت الرابطة القديمة بين الفلسفة والدين والعلم. وإن كان كل من شوبنهاور وكيركجارد وفويرباخ وماركس فى انطواء وقتها، إلا أن أهمية طريقة فكرهم قد تجلت إلى حد كبير قبل نهاية القرن التاسع عشر ثم أصبحت بعد إدراك متأخر فى القرن العشرين ذات تأثير كبير. لقد صار هيجل على أية حال فى نهاية القرن التاسع عشر وكأنه قد طواه النسيان، وصارت المثالية الألمانية مفزعة وكأنها غول.

مع كل ذلك – على الرغم من عداء الميتافيزيقا ونقيض المثالية – توجد فى كل مكان بقايا من المثالية والميتافيزيقا، حتى وإن يكونوا فى أغلب الأحيان دون

برهان، وبالتواء، وبتغيير يصل إلى الأسس. استهدفت المعركة ضد هيجل فك الميتافيزيقا المثالية. نجد أولا شوبنهاور الذى ينتمى فى الحقيقة إلى الميتافيزيقا، وهو أيضا نظرى المعرفة المثالية وفيلسوف الأخلاق، لكن السبب الأساسى لكل شيء لديه لم يعد هو الفكر المفكر فى ذاته (العقل، الفكر) عند شخص أساسى إلهي، لكنه على الرغم من قبوله الأفكار، مجرد إرادة غير عاقلة عمياء، ومطلق غير معقول. أما كيركجارد فهو مقتنع بوجود رب، يدعوه كفكر وشخص، ويعرف كتهديد واستبشار؛ لكنه يحرم على نفسه كل التأمل الميتافيزيقى للمطلق ويحارب فى المقام الأول إرجاع هيجل الواقع إلى الأفكار أو إلى فكرة مطلقة. أما فويرباخ فيتجه نحو فكرة طبيعة الإنسان الاجتماعية العامة ويفترض كينونة معيارية للإنسان، أى أن الإنسان كائن جسى ونموذج فى الوقت ذاته، لكن اهتمام فويرباخ الأول ينصب على الفرد الجسدى الذى يريد أن يجعله مركزا للفلسفة. أما ماركس الذى يتجه نحو أنثروبولوجيا مادية ومنكرة لوجود الرب، فهو يرى كل ما هو دينى ظاهرة ثانوية؛ من باقيا الميتافيزيقا المثالية نجد لديه المرغوم فقط malgré lui، على سبيل المثال فى إدراكه للجدل كقانون أعلى لكل الواقع أو لطبيعة منحرفة تاريخيا (معيارية)، وكذلك كمثالية مؤكدة ومفاجئة وعملية فى ترابطها من أجل عدل اجتماعي. كما لا يستطيع نيتشه ذاته الذى يريد أن يرفض مع الميتافيزيقا والمثالية أيضا الأخلاق، وكذلك الحقيقة كهدف للفلسفة، ويرى الوجود كإرادة القوة والرجوع الأبدى للمثل كقانون أعلى للوجود، أن يتحرر تماما من الميتافيزيقا المثالية أو شيء من المثالية الميتافيزيقية. لا غرابة إذا أن تتواجد دائما وأبدا فى فلسفة القرن العشرين التى لم تكتب على رايتها تطرف كل من ماركس ونيتشه. أنواع لهذه المثالية، وبالطبع أيضا نقيض المثالية.

٢ - العلم ورؤية العالم
استرداد الوعى وتوجيه جديد

لم يؤد انهيار المثالية الألمانية إلى إنكار الميتافيزيقا المثالية فحسب، بل أيضا إلى استهانة عامة بالفلسفة، ولم تتماثل هذه للشفاء من تلك إلا شيئا فشيئا. وإذا بالفلسفة التى تم النهوض بها فى عصر التنوير إلى علم موجه وحلت محل اللاهوتية، يزداد وقوعها كفلسفة الجامعة فى الانعزال، حيث سارت أحد التخصصات العديدة، وصارت فى الحقيقة تخصصا يشك فيه علميا، ولا يجد إلا الضئيل من الاحترام فى الجامعة وخارجها وقد استسلم إلى مصيره. اتجه الاهتمام العام فى المقام الأول إلى علوم الطبيعة التى قدمت أحكاما وتأثيرا، وكذلك إلى العلوم التاريخية المزدهرة وإلى قضايا فلسفة التاريخ المرتبطة بها، بالأحرى إلى النسبية التاريخية لكل حقيقة غير احتمالية. فى الحقيقة لم يتوقف تواجد فلسفة الجامعة، فمثلما تواجدت حوالى عام ١٨٠٠ إلى جانب المثالية التأملية التى ميزت فترة بعينها، فلسفة أخرى مذهبية تنتمى إلى كانت، تطورت أيضا [المثالية] بعد وفاة هيجل فى اتجاهات مختلفة، إلى حد ما تحت تأثير وفاته، إلى ما يمكن تسميته المثالية المتأخرة. علاوة على ذلك كان هناك تيار مضاد واسع لنظريات مادية أو طبيعة حاولت الظهور كامتداد لعلوم الطبيعة، أو إرجاع ذاتها تحليليا إلى نجاح علوم الطبيعة، وعلى سبيل المثال إخراج السيكولوجيا كعلم أساسى جديد. على العكس من ذلك بقيت الفلسفة النقدية خارج فلسفة الجامعة لا يعتد بها مطلقا. وصارت نظريات الفلاسفة المنطوين مثل شوبنهاور وماركس وكيركجارد عند نهاية القرن التاسع عشر محلا للاضطلاع، عندما شن نيتشه غارته العنيفة على كل الفلسفة المتوارثة ممهدا الطريق لبناء فهم جديد للفلسفة.

حصلت فلسفة المحترفين على أولى بواعثها "الجديدة" - الفلسفة المبتكرة - من العلوم، بالأحرى من المسائل المبدئية، التى وردت فى الرياضيات وعلوم الطبيعة كما وردت كذلك فى العلوم الإنسانية الجديدة. ها هى كينونة العلم ذاتها صارت فى المقام الأول قبل أى شىء آخر، ووجب أن تصبح محلا لتساؤل العلماء المفكرين وتعطى التفلسف مكانا بين العلوم. هكذا نشأ من العلوم ، من أسس

وأشكال المعرفة، تساؤل الصلاحية الذى أنعش من جديد قضية جعل الفلسفة علما، لأن الفلسفة أرادت دائما – تحت تأثير نجاح العلم الحديث – ليس فقط أن تكون نظرية علم، ولكن أن تكون هى ذاتها علما، وفى الحقيقة تكون – تحت تأثير المثالية المطلقة – علما كمذهب. مازالت فلسفة الجامعة فى نهاية القرن ١٩ وبداية القرن العشرين – أكثر مما هى نفسها تعلم – واقعة تحت تأثير المثالية الألمانية أو تحت تأثير الميتافيزيقا المثالية الحديثة ذاتها. ومازالت تبحث وكأنه أمر بديهى عن العلل الأخيرة وتتطلع إلى الفلسفة كعلم أعلى، كما أنها اتجهت دائما نحو الانبعاث من ذاتية المعرفة وتشكيل ذاتها كفلسفة استيقان.

عن هذا التطلع إلى جعل الفلسفة علما، نظرا للفروق المدركة بين معارف العلوم المنفردة والتحليل العالمى الحيوى للواقع أجمع، نتج تساؤل عن الوضع العلمى لدلائل العالم العامة. هل وجب على الفلسفة (كمذهب لكل المعرفة) ألا تدعى من جديد المعرفة المطلقة؟ أم ظل التحليل العام للواقع كإنجاز معرفة فردى وتاريخى مجرد اقتناع ذاتى، تصور العالم، كما أسموها فى أغلب الأحيان؟ على أية حال قد وجب على الفلسفة التى اتجهت نحو العلم، وتطلعت فى هذا الصدد إلى أن تجعل نفسها علما، أن تواجه، تحت تأثير المعرفة المتزايدة وتاريخية العقل البشري، مشكلة تاريخيتها الخاصة، محتملة أو حقيقية. هكذا أصبحت العلاقة بين العلم والنظرة إلى الحياة مسألة الساعة فى الفلسفة. علاوة على ذلك نتج التساؤل العام بسرعة عما بقى دون الالتفات إليه فى العلم، عما نسميه الحياة وعن مشاكلها (لغز الحياة). هكذا ظهر أمام فلسفة الجامعة التى أرادت أن تكون علما، إن صح التعبير من الضفة الأخرى، التساؤل الظاهرى الذى أثاره نيتشه عن العلاقة بين العلم والحياة. من هنا تمهدت أيضا فى نطاق الفلسفة المذهبية طرق مهمة مؤدية مباشرة إلى القرن العشرين .

٣-١- الفلسفة الكانتية الجديدة - مشكلات المعرفة وتساؤلات الفكر:

فى بداية ومنتصف الكانتية الجديدة تواجدت مشكلة المعرفة (العلمية) نقطة الانطلاق كانت ما نسميه حقيقة العلم، هى إذا من الناحية التاريخية ازدهار علوم الطبيعة فى القرن ١٩ وبديهيتها المادية والطبيعية، التى يناسبها بعض الشىء

مذهب مادى أو مذهب طبيعى مندرج أيضا فى الفلسفة. نقصان مثل هذه الموضوعية الناجحة إلا أنها إلى حد ما عكسية (ذاتية)، حتى بعض الشىء مع علوم الطبيعة، أدى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى تجديد التساؤل عن ماهية العلم، بالأحرى إلى تساؤل عن براءة وصلاحية المعرفة عموما، وفى هذا السياق العودة إلى "كانت". وفى الحقيقة عند تجدد التساؤل عن شروط إمكانية المعرفة (فى الذاتية)، وجد المستدل الكانتى كوسيلة معرفة فسيولوجية سوء فهم وتجسيم، نعم إلى حد ما إطلاقها بمعنى مثالية استعلائية محكمة. هكذا تقهقر طلب الرجوع إلى كانت، وسرعان ما نشأ طلب تخطيه.

إلا أن الاطلاع على كانت الذى تواجدت لديه إلى جانب حقيقة العلم، كذلك على سبيل المثال حقيقة قانون الأخلاق، لم يتوقف عند نظرية المعرفة، بل وجب أن يتجه، وأيضا انتقائيا، إلى نطاقات أخرى للمشكلة، قد تناولها كانت، على سبيل المثال الأخلاق والجمال، وأيضا إلى حد ما فلسفة الدين وفلسفة الدولة، مما استطاع فيما بعد أن يؤدى بين الحين والحين إلى حوارات مع السياسة المعاصرة، وخاصة مع الاشتراكية المتجهة نحو الرعاية والتضامن. اتجهت الكانتية الجديدة أساسا إلى نقديات كانت الثلاثة (١٩) (بالتغاضى عن نقد قوة الحكم الغائية) ومن هذه الرؤية اتضحت الفلسفة كمذهب من نظم، بالأحرى نظرية المعرفة، والأخلاق والجمال. يضاف إلى ذلك أن الكانتية حاولت تصـــور العـــلم كأحد موضوعات الفكر (الموضوعات الأخرى مثل الأخلاق والقانون والفن وكذلك الدين)، وبذلك كـــ "إنتاج ثقافى" تطورت فلسفة المعرفة من نظرية نشأة المعرفة (العلمية) إلى نظرية كل منتجات الفكر، أو كما كانوا يسمونها وقتها، إلى نظرية حضارة، كانت فى الأساس نظرية فكر مثالية. فى النهاية تتوجت الكانتية الجديدة بمحاولة عرض كل الفلسفة كمذهب على أساس مثالى جديد، بمعنى نظرى مذهبى مناسب للفلسفة.

بهذه الطريقة تكون الفلسفة قد تحالفت حقا مع المعنى المفخم للثقافة فى القرن التاسع عشر. وقد تطور هذا المعنى كأساس تأريخى وتوطين عامين للحياة الفكرية، وكذلك وقبل كل شىء كتكميل حضارة جديدة تكنيكية معتمدة على العلوم الطبيعية. لقد أصبح مفهوم "حضارة" كجوهر لكل العمل الفكرى – الفكر الخلاق كان ثقافة، وأصبح فى الإمكان فهم الفلسفة كمركز متطلع لدى كل الثقافات، هذا يعنى إنتاج مبتغى فكرى. لكن لأن الفلسفة كعلم، وإن كانت الآن قد اندمجت فى

الثقافة أو صارت تعنى مركزا لتلك الثقافة، قد تحتم عليها أن تتطلع كفلسفة مخططة كعلم إلى العنصر الآخر لذاتها، أى إلى ما نسميه الحياة وإلى تصورات الحياة أو تصورات العالم التى ترافق الحياة. من خلال ذلك وجب مباشرة فى القرن التاسع عشر، الشغوف بالتقدم، ظهور تساؤل أصاب هذا القرن بحمي، تساؤل عما تبقى خارج عملية جعل الفلسفة علما، ما فاض وظل خارج نطاق العمل. أو حتى عن السبب الذى لا يمكن التحكم فيه أيا كان. هكذا نبهت الكانتية الجديدة، مثل فلسفة الحياة لدى نيتشه من قبل، أيضا إلى مشكلة تصور الحياة أو تصور العالم.

أقامت الكانتية الجديدة حوالى عام ١٩٠٠ مدرسة كبيرة، كانت لها سيطرتها على جميع الجامعات الألمانية تقريبا. إلا أنها ذاتها انقسمت إلى عدة مدارس؛ أكثرها تميزا هما مدرسة ماربورج(٢٠)، ومدرسة بادن أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا(٢١). نادت مدرسة ماربورج بنوع منطقي، بالأحرى نظرى علمى أولى، من المثالية، أى أنها حاولت فهم كل المعرفة كإنتاج فكرى لأحكام المعرفة وبدرجة كبيرة تم إنقاص دور الشيء بذاته(٢٢) ودور التصور. دافعت مدرسة بادن أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا عن نوع قيمى من المثالية، بالأحرى نوع نظرى قيمى أولى، هذا يعنى أنها تأملت الحكم كتقدير. وبالتالى كتقييم – عن طريق ذلك انتقل الاهتمام من نشأة المعرفة إلى اعتبارها. من هذه الاختلافات وغيرها جاءت استنتاجات حتمية للفلسفة عموما كعلم وأيضا كنظرية علم. فى أثناء ذلك اكتمل الانتقال من مشاكل المعرفة إلى تساؤلات الفكر تدريجيا فى مدرسة بادن أو جنوب غرب ألمانيا (على سبيل المثال لدى فيندلبند وريكرت)، وفجأة فى مدرسة ماربورج (على سبيل المثال لدى كوهن وناترب).

عاد هرمان كوهن (١٨٤٢– ١٩١٨)، المؤسس الرئيسى لكانتية ماربورج الجديدة، فى مرحلته المتأخرة نوعا ما بقفزة مع دوران فى الهواء من الفلسفة الاستعلائية إلى تاريخيته الخاصة، انطلق كوهن الذى شهدت ولادته مدينة كوزفينج [Coswing] (مقاطعة زاكس) ابنا لأحد مدرسى طائفتها اليهودية، من حقيقة العلم، وحاول فى نطاق مثالية منهجية تقصى إنتاج العلم – من اللاشيء – فى الذات؛ لدى كوهن لا يوجد شيء بذاته كموضع إدراك مستوعب. "لا تتواجد النجوم فى السماء، بل فى كتب الفلك التعليمية". تشكيل متناقض ملحوظ يستفز طبعا بالتساؤل عن مكان تواجد تلك الكتب التعليمية. وبعد التعمق فى نظريته فى المعرفة اتجه

كوهن إلى الأخلاق والجمال – كل شيء أولا على شاكلة عروض كانت، لكن بعد ذلك مذهب خاص (منطق المعرفة النقية، أخلاق الإرادة النقية، جمال الشعور النقي). العلم والأخلاق والفن جميعا لديه إنتاجات ثقافية لاستيقان تأسيسى أوحد. بناء على ذلك أدرك كوهن فى "منطق المعرفة النقية" (١٩٠٢)، فى الجزء الأول من عمله "مذهب الفلسفة" الفلسفة لا فقط كعلم من العلم، ولكن أيضا كعلم فى أصله – بمساعدة "منطق الأصل" (٦٠١) يجوز أن تأتى إلى معناها كمذهب. ولأن الفلسفة تتواجد فضلا عن ذلك فى مركز كل الموضوعيات الفكرية، فهى، كما صاغها كوهن فى مقالته "العلوم الفكرية والفلسفة" (١٩١٣)، أيضا فى هذا المعنى علم فكر (قارن ٥٢٠-٥٢٢)، وكذلك "الأساس الموحد للعلوم الإنسانية" (٥٢١). إن الفلسفة بلا شك لدى كوهن ليست فقط فلسفة نظرية، ولكن أيضا وفى المقام الأول فلسفة عملية. وهو يحاول فى هذا المعنى أن يطور من الجمال الكانتى اشتراكية جمالية، تعتمد على فكرة الرب. وكما ترد الفلسفة تحت اسم "علم الحكمة ". عام ١٩١١ فى عمله "دين الحكمة من مصادر يهودية"، هكذا أيضا ينشأ الدين، طالما هو "قائم فى مدلولات ومعتمد على مدلولات" (٦)، من الحكمة ذاتها. "طريق قويم يؤدى بنا من المدلول التاريخى لليهودية إلى فلسفة الدين" (٦) بهذه الطريقة تحولت الفلسفة لدى كوهن مباشرة إلى دين حكمة من خلال دين العهد القديم، وبذلك تحولت أيضا إلى تطبيق ديني، جمالى سياسى.

بطريقة أخرى تماما، لكنها مفاجئة إلى حد ما، يتجه باول ناترب (١٨٥٤-١٩٢٤)، الممثل الرئيسى الثانى لمدرسة ماربورج، من نظرية المعرفة إلى التساؤلات الحسية التاريخية والميتافيزيقية. نشأ ناترب فى أحد بيوت القسيسين بمدينة دوسلدورف واتجهت آماله مبكرا نحو تجديد أخلاقى للمجتمع؛ بهذا الغرض قام بتطوير "تربية اجتماعية" و"مثالية اجتماعية"، بالأحرى اشتراكية على أساس الأخلاق الكانتية. يظهر ناترب فى أول الأمر كنظرى معرفة، يتساءل عن شروط إمكانية المعرفة وعلى الخصوص عن شروط صلاحيتها.

وعلى الرغم من أنه بالاختلاف مع كوهن، يفترض وجودا ذا استعلاء وعى لشيء المعرفة، يقع تركيز بحثه واقعيا على مشكلة الإنتاج المنهجى لمعرفة حتمية؛ حيث لا يتساءل عن إمكانية معرفة الموضوع، بل عن البناء الخلاق للذات (فيما يشبه سابقة فيشته)، "للوحدة الأولى للإدراك"، التى يجدها فى عدم وساطة المؤثر

الذاتى. لذلك تكون الفلسفة لدى ناترب مثالية تتصف بنظرية المعرفة "منهجية شاملة" من ناحية، و"سيكلولوجيا شاملة" من ناحية أخرى، على الرغم من أنه يرفض السيكولوجيا، بالأحرى يرفض ضم الفلسفة إلى السيكولوجيا كعلم واحد. إلا أنه سرعان ما يتجاوز هذا الموقف ويحاول بحث أنواع الوجود ذاتها "بمنطق عام"، بالتساؤل عن وجود محسوس للذات والموضوع وعن بنائه، وأخيرا كذلك عن "المعنى الأول للوجود". هذا الأصل للفكر والوجود، و"معنى الوجود ذاته"، أسماه ناترب "الكلمة" أو "الضوء الأول" (فيما يشبه سابقة فيشته) ويقترب هكذا من نهاية الصوفية. بهذا نقص بعد ذلك الاتجاه الشديد نحو حقيقة العلم، وتبع ذلك أيضا تغير فهم فلسفته.

يبدأ ناترب عمله "مدخل إلى الفلسفة" (١٩٠٣) بتحديد مؤقت لمفهوم الفلسفة، الذى يعتبره محكما تاريخيا. "الفلسفة هى علم الأساس بالرجوع إلى مفهومها التاريخي، أى أن هذا العلم الذى يقدم – عن طريق إثبات الأساس الأخير العام الذى عليه تقوم كل المعارف الإنسانية – عرضا مؤكدا لوحدة المعارف الإنسانية"(١). الفلسفة إذا نظرية معرفة كعلم أساسى. ولأن هذا المفهوم للفلسفة يؤدى إلى "إدراكات خاصة" عديدة، فإن ناترب يكمله عن طريق ما وضعه هو ذاته من معيار "أن الفلسفة التى سوف تكون الفلسفة الحقيقية هى التى تستطيع أن تفخر بأكثر الأفكار مناعة من ناحية، وترفع موضعها من ناحية أخرى، حتى تكفى فى الحقيقة كأساس لكلية الأشياء الواقعة فى نطاق المعرفة الإنسانية" (١). أخيرا لا يتفق مع هذا المثل الأعلى، كما يرى ناترب، سوى فلسفة "نقدية"، فيها ترد وحدة المعرفة فى قانونيتها الخاصة، بالأحرى فى الإدراك، عن طريق "إخبار المعرفة بذاتها عن قانونها الخاص الأخير" (٩). القواعد الأساسية لهذه الفلسفة هى نظرية المعرفة بالمعنى الدقيق أو المنطق والأخلاق والجمال، التى تتدرج تحتها أيضا فلسفة الدين والسيكولوجيا.

إن الفلسفة إذا لدى ناترب نظرية معرفة. إنها فلسفة العلوم وفى ذاتها فلسفة علمية، وفى الحقيقة كعلم أساس. من هذه الزاوية يجب على ناترب، كما يوضح عمله "الفلسفة" (١٩١١)، أن يرفض تلك التى تحمل اسم "فلسفة رؤية العالم" برمتها. إنه أقر لها أنها– مثل الفلسفة – لعلها نشأت من ضرورة ملحة إلى العلم؛ فى الحقيقة يتعلق الأمر حاليا بضرورة واحدية للعلم والحياة، أو للحضارة. لكن

لعل هذا ممكن فقط بمساعدة الفلسفة كعلم أساس. "لأن الفلسفة تريد على أية حال أن تكون علما، لكنها ليست خاصية شيء خاص، والأكثر من هذا أن يكون ما يواجه تميزات العلوم العديدة بواحدية العلم ويبرهن عليها، هو قضيتها الحقيقية وواجبها. من هذا ينتج الآن تطلب واحدية شديدة الترابط من الفلسفة والعلم، واحدية عن طريق علاقة تغير لا تؤدى إلى إلغاء الاختلاف، بل مباشرة إلى فرضه." (٣) مثل هذا التركيز على العلوم لا يعنى، كما يرى ناترب، تضييقا للفلسفة؛ لأنها عن طريق العلوم تظل متعلقة بالحياة كلها (فى هذا الشأن افتراض واضح أن العلوم المنفردة تكشف كل نواحى الحياة). الفلسفة لا تنحصر إذا عن طريق العلم فى إقليمها وتنعزل؛ "كلما يزيد العلم، لا تقل الفلسفة، بل دائما تزيد" (٧). سوف تصبح الفلسفة على أية حال علما غير مباشر على الرغم من أنها فى الحقيقة كعلم أساس يجب أن تكون معرفة مباشرة .

بعد سنوات قليلة فقط من رفضه لكل فلسفة رؤية العالم انجذب ناترب بقوة، ليس فقط عن طريق الأحداث السياسية وما يطلقون عليه اسم "أفكار عام ١٩١٤"، إلى فلسفة الحياة ورؤية العالم، فى عام ١٩١٨ ظهرت مقالة "روح الألماني" كالجزء الثانى من عمله الذى يحمل العنوان المثير "الوظيفة العالمية للألمان، توجيهات فلسفية تاريخية". فيه تصبح الفلسفة كحضارة وكرؤية للعالم ماهية وطنية: الألمانى "يتفلسف فى كل شيء"، كما يكون متدينا ورعا فى كل شيء (١١٠). لذلك فالحرب الواقعة هى فى الأساس جهاد الألمانية والحرية (وكلاهما كما كان الحال لدى فيشته مرتبطان لأقصى درجة) ضد خباثة العالم وقصوره عن الفهم. "انطلاقا من هذا الوجود المقدس تجب، بل وتتم فلسفة الشخص الألماني، بسبب هذا الوجوب تتحتم حياة الألمانى الدينية ومواصلة هذا التعميق دائما وبقاؤه، حتى يكتسب القوة من آخر الأعماق، حتى ينتصر على العالم داخليا ويصل معه إلى السلام فى واحدية الحقيقة المحررة والتحرر [الخلاص] المبرهن بالتأكيد فيها وحدها." (١١١) لأن الألمانى لديه "الميل [الغريزي] إلى الفكر العميق"، لديه "مهنة الفلسفة" (١١١). هذه التصورات "للذات الألمانية" تصمد فى الفلسفة حتى الحرب العالمية التالية ولا تكتفى دائما بالنصر الداخلى.

كذلك "المذهبية الفلسفية"، ذلك العمل الذى انتهى منه ناترب قبل وفاته بأعوام قليلة وتم نشره من مخلفاته عام ١٩٥٨، يعرض تغيرا فى فلسفته وفى فهمه

للفلسفة وحتى فى اللغة ذاتها الفلسفة صارت تفهم "كتطلع إلى معرفة واحدية، إلى معرفة أساس"، لكن التركيز يكون الآن على التطلع، وليس على المذهب ذاته. الفلسفة "ليست مذهبا، لكن تساؤل عن المذهب"، إذا مجرد مذهبية أو "مذهب النقد" (قارن ٢-١). إلا أن فى صدارة الاهتمام، لدى ناترب، يكون "موقف الفلسفة تجاه ما هو أكبر، تجاه الحياة" (٢). العلم ليس الحياة، على أية حال ليس الحياة بأكملها، كذلك الفلسفة ليست الحياة . "الفلسفة تريد فكر الحياة الأساسي، حتى الجذر، آخر ما يمكن الوصول إليه من فكر تساؤلي. الفلسفة لا تريد إذا أن تنسحب من الحياة، وكأن الإنسان يستطيع مجرد أن يفكر دون حياة، ومجرد أن يحيا دون فكر. إنها تتجه نحو الحياة فى كليتها. الحياة كلها تريد أن تكون: الحياة داخل وخارج الحقيقة. هكذا يكون الفكر الفلسفى ذاته حياة، أساسا جوهريا لحياة حقيقية." (٢) الحياة المنعكسة تصبح الآن جوهر ومصدر الحقيقة، من هذه الحياة تنبع الفلسفة كتعبير عن إرادة الحقيقة. الواقع الأخير الحقيقى هو "الحياة"، والفلسفة تتضح الآن كبديهية هذه الحياة. "الفلسفة إذا فكر، وفي الحقيقة فكر الحياة ذاتها ولا شيء آخر سواها، الحياة..." (٣-٢) بهذا تتطابق الفلسفة مع التماس الفكر، الذى هو الحياة ذاتها. "لأن الحياة فى النهاية ككل مجرد تساؤل، التساؤل الأوحد الكبير". (٤) الفلسفة الاستعلائية التى يستمسك بها ناترب شكليا، هى فى الأساس فلسفة ميتافيزيقية للحياة. الحياة تصبح تفلسفا، والتفلسف يصبح حياة، لأن كلاهما تساؤل وفكر. فلسفة الحياة انقلبت إلى الفلسفة تحرر (خلاص).

بينما يعود تابعو مدرسة ماربورج بقفزة واحدة إلى عالم الحياة والميتافيزيقا، يظهر لدى كانتية جنوب غرب ألمانيا أن الأكثر يسرا هو التحول من معرفة تبدو من البداية كتقييم، إلى وجود تاريخي. لكن فى الحقيقة سرعان ما تحاول مدرسة بادن بشدة أن تحرر الفلسفة كعلم التقييم من كل تساؤلات تصور العالم.

ولا يجد مشكلة فى هذا مؤسس ذلك الاتجاه، فيلهلم فيندلبند (١٨٤٨-١٩١٥)، ابن أحد الموظفين من مدينة بوتسدام، الذى زاول عمله فى فرايبورج وهيدلبرج وغيرهما من مدن، فيندلبند الذى رأى الرجوع إلى كانت مواصلة بناء للنقدية، صار معروفا فى المقام الأول كمؤرخ فلسفة. فى أعماله المذهبية أبرز الفارق بين الوجود والوجوب (صلاحية، وقيمة). بينما يبحث العلوم كعلوم طبيعية (تقنينيا) الحتميات، وتتجه العلوم الحضارية - الإنسانية (أيديولوجيا) إلى الفرد

أو إلى الحدث الفريد، تجد الفلسفة عملها مع الأحكام المنطقية والأخلاقية والجمالية، التى تتضمن معيارا وتتبع مما نسميه "الوعى السوي". ورجوعا لهذه النظرية المعيارية للمعرفة يكون المنطق على سبيل المثال، هو فى الحقيقة "أخلاق الفكر". لذلك تكون الفلسفة علم معايير الفكر، والإرادة، والشعور. إنها علم تقييم نقدي. إنها فى الأساس تقدير وتقييم. يعرض فيندلبند فى مقاله "ما هى الفلسفة؟" (١٨٨٤) قضية تعريف الفلسفة أولا تاريخيا. الفلسفة ليست علما بين العلوم الأخرى، لأنها تزيد دائما عن أى علم منفرد. لذلك يتم من البداية تعريف الفلسفة عن طريق موقفها من العلم. بطبيعة الحال العلم أولا، ثم الفلسفة إما نتيجة لكل العلوم المنفصلة أو تعليم منها يظل معه العلم، أو أخيرا نظرية العلم ذاتها." (٢١). علق كانت على هذا المعنى ورفع الفلسفة إلى النقد، هذا يعنى أنه أعطى صلاحية حقوق العلم إلى موضوع الفلسفة، ووسع طرح التساؤل إلى تساؤلات أخلاقية وجمالية. هكذا تصبح الفلسفة عموما "سؤالا عن الصواب (quaestio iuris)"، ومثلما يحلل فيندلبند تساؤل الصلاحية، تصبح سؤالا عن القيمة فحسب، تصبح "علما لتحديدات التقييم الضرورية والعامة" (٢٦). بهذا يكون تعريف الفلسفة لدى فيندلبند معتمدا على الشيء والمنهج. علم التقييم هذا ليس بالطبع تصور العالم .

آخر الممثلين الرئيسيين لهذه الكانتية هو هينريش ريكرت (١٨٦٣-١٩٣٦)، ابن مندوب وطنى حر فى المجلس النيابى للرايخ من مدينة دانتسج، وقد تفرغ لقضية العلاقة بين الفلسفة، وتصور العالم بتفصيل شديد. أخذ ريكرت برأى فيندلبند عند تفسير المعرفة كتقييم وكذلك تفريقها عن العلوم الطبيعية والإنسانية. ويرى أن العلم الإنسانى هو فى الحقيقة علم الواقع، لأن علم الطبيعة يجب أن يتجرد من الشيء الفردى التجريبى لصالح الحتمية النقدية، بذلك يفقد علم الطبيعة لدى الكانتية الجديدة شخصيته ذات الأصل القياسي. إلا أن الواقع لدى ريكرت ليس على أية حال موضوعا حقيقيا استيقانيا، ويكون ما نطلق عليه موضوع معرفة لدى ريكرت مجرد مضمون الاستيقان فى استيقان فوق الفردى مفترضا عموما، ويكون مضمون الاستيقان قد تنازل عن الاستيقان الفردي. لذلك يخضع حكم موضوع المعرفة الفردى لقسط من الضرورة المعترف بها منه كوجوب. من هذه الناحية يوجد تقييم حقيقة لا يتعلق بالأنا.

من هذه الزاوية سعى ريكرت، كما أعلن فى بداية الجزء الأول من عمله الأساسى "مذهب الفلسفة"، فى "التأسيس العام للفلسفة" (١٩١٢)، إلى "مذهب المفاهيم" (٦)، وبتقلب واضح مضاد لكل فلسفة الحياة وفلسفة تصور العالم. "هنا نضع أنفسنا بتحيز متعمد فى خدمة الحقيقة التى يمكن الوصول إليها عن طريق الفكر [..]. "صل الحقيقة عن طريق الفكر!" "Fiat veritas, pereat vita!" (٣-٢). لا تستطيع الفلسفة أن تقدم "معرفة منتهية لكلية الواقع" (٥)، عن طريق هذا تبقى إرادة المذهب دون مساس. فى الحقيقة نحن لا نستطيع مطلقا أن نستغنى عن المذهب، وإلا يظل الكون لنا عماء(٢٣). الفلسفة التى "تريد أن تكون الرؤية الكونية للعالم" (١٠)، لا ينبغى لها أن تنطلق فقط من "صلاحية أى من كليات المفاهيم والأحكام، بالأحرى صلاحية مذهب لكلية العالم"، ولكن أيضا من "أننا نستطيع أن نفهم مضمون هذه الكلية أكثر ونسجله فى نظرية معقولة" (١٤). دون هذا الافتراض لا يمكن تواجد فلسفة علمية "الفلسفة علم يكلف نفسه بواجب معرفة شامل بقدر الإمكان. لابد وأن يكون هناك علم أيا كان، يقوم بهذا، وهذا العلم لا يمكن تسميته سوى فلسفة." (١٥) لذلك يكون شىء الفلسفة هو كلية الواقع، العالم أو الكل. "فى الكون تملك الفلسفة إذا الشىء الخاص بها الشىء الذى يتبعها وحدها." (١٧) هذا الشىء لا يستطيع أن يحدد ذاته فى المعنى نفسه مثل أشياء العلوم المنفردة، لذلك فالفلسفة من زاوية العلوم المنفردة ليس لديها أى شىء. شيئها مشكلة إذا، لأنها تسأل عن الفهم الكلى للأجزاء، عن "واحدية العالم" أو "كلية العالم". هكذا فقط تكون الفلسفة "تتويجا للعلم أو تبقى هى الملكة التى تتوج نفسها" (١٨). وبتصور العالم لا تفعل هذه الفلسفة "العلمية" شيئا تبعا لذاتها الخاصة.

بدأ ريكرت فى عمله "الفلسفة ومشاكلها الأساسية" (١٩٣٤) من التضاد بين رؤية العالم والفلسفة كعلم. "تحديد جائز لكل البشر المفكرين، وأيضا للمسائل الفلسفية فقط، لا يكون ممكنا إلا عند اعتبار الفلسفة، أى علم كلية العالم، علما، تبرهن نظرياته عن ذاتها منطقيا أو نظريا." (١) أما تصور العالم فهو على العكس من ذلك لا يستطيع مطلقا أن يكون قائما عموما، لأنه مفهوم كلى من الآراء التطبيقية التى تستهدف مدلول أو معنى الوجود الإنسانى بكامله فى كلية العالم، والتى يمكن، ومن المحتمل يجب، فى الوقت نفسه أن تصبح حاسمة للسلوك "العملى" للبشر الذين على يقين منها" (٢). لذلك يجب طلب التفريق بين العلم

وتصور العالم، وما يتبع ذلك بين الفلسفة وتصور العالم. يستطيع الفيلسوف، كما يرى ريكرت، أن "يمعن الفكر عن الحياة الكلية" (٦)، لكن بأن يتسامى بنفسه نظريا كفكر عن الحياة، يتحرر من كل مصالح الحياة ويتخطى عالم حياته الفردية الخاص متجها نحو كلية العالم، "عن طريق هذا يصبح الفيلسوف قادرا على القيام بواجبه الشامل فى الوصول إلى التغاضى عن الوجود الخاص، وبذلك يصل إلى السمو فكرا على الوجود بأكمله." (٧) هذه الأقوال يتضح اتجاهها المضاد للفلسفة الوجودية الصاعدة.

دون أن نستفيض لابد وأن يتضح ما يلي: "يصل الإنسان إلى عمومية النظرة إلى العالم عندما يقف من العالم موقفا نظريا على وجه واحد." (٨) وبالفعل تستطيع الفلسفة كعلم نظرى أن تصبح أيضا فى النهاية تصور العالم أو مذهب تصور العالم. تحديد الفلسفة كعلم يكون فى أول الأمر مجرد تحديد شكلى، لابد من أن تتم تكملته عن طريق ذكر شيء الفلسفة؛ من حيث المضمون تكون الفلسفة "علم الكلية" أو "علم الكون" من هذه الناحية يجب أن تتساءل الفلسفة أيضا عن العالم من حيث الفارق بينه وبين الإنسان وبذلك عن العلاقة بين الذات والموضوع. من هذه الزاوية تعالج الفلسفة عالم الإنسان وما يتعلق به من تصورات العالم، وتتطلع إلى "نظرية شاملة لتصورات العالم" أو [...] تحاول أن تأتى بمذهب علمى لتصور العالم" (١٥). الفلسفة ليست تصور العالم، بل تصور العالم هو مجرد أحد مواضيع الفلسفة. لكن ريكرت يخطو خطوة أخرى بعد ذلك. فعندما تعترف الفلسفة بموقف الإنسان فى العالم ومن العالم، فماذا يعنى مذهب تصور العالم بالنسبة للحياة (العلمية) للإنسان؟ يجب على الفيلسوف كعالم أن يتغاضى عن الشخصية الذاتية ويتصرف تجاهها تصرفا نظريا نقيا، لكن هذا مجرد خطوة أولى. "هذا الفصل الضرورى فى البداية بين الحياة الكلية و"وجود" الإنسان، ليست هناك حاجة إلى أن يكون من كل وجه." (١٧) الفلسفة تخدم الحياة أيضا، بلا شك الحياة فقط التى تخص الإنسان، و للفلسفة أيضا حق فيها، بالأحرى فى "الحياة الثقافية" (١٧). بهذا التعبير يربط ريكرت الثقافة التى تعنى فى أول الأمر فلسفيا. استعلائيا منشأ لكل النشاط الفكري، بالحياة التى تعنى فى فلسفة الحياة قضية أولى أو وظيفة أولى. بوضوح يدور الأمر هنا على قتال تقهقر لتفهم الفلسفة والذى لم يتعسر عليه التملص من ذراعى الجمود الفلسفى الاستعلائى والانحصار الاصطلاحى.

٢-٢- ديلتاى: العلوم الإنسانية وتصور العالم

فى غضون القرن الـــ ١٨، وعلى أساس "لاهوتية التاريخ" المسيحية – بتأييد ومعارضة للتنوير- تطورت فلسفة التاريخ الدنيوية التى كانت طبقا لنشأتها بين تفاؤل متقدم، ونقد متقدم أو تشاؤم متقدم. اجتهد كانت من أجل توضيح التضمن(٢٤) الأساسى لفلسفة التاريخ. لقد حاول هيجل دمج التاريخ فى مذهبية الفلسفة وأيضا العقل والتاريخ. لكن فشل هذه المحاولة أدى إلى نجاح ساحق للنسبية التاريخية الموجودة. وفى الوقت نفسه، وكأنه اتجاه مقابل لتقدم العلوم الطبيعية، بدأت العلوم التاريخية تزدهر، حيث صارت طريقة التأمل التاريخى للظواهر الثقافية المركزية على سبيل المثال للمذهب فى مدرسة المذهب التاريخي، عامة ودخلت مباشرة فى العلوم الإنسانية، التى بدأت تنشئ نفسها فى ذلك الوقت، إلى جانب طريقة العلوم الطبيعية فى تأمل العالم الحسي. هذا الموقف العسير أدى إلى محاولة مهمة لتجديد الفلسفة أيضا كعلم له نوعه الخاص، بالأحرى كعلم إنسانى.

درس فيلهلم ديلتاى (١٨٣٣-١٩١١) – الذى شهدت مدينة بييرش الواقعة على نهر الراين ميلاده ابنا لأحد القسيسين – اللاهوت والتاريخ والفلسفة فى هيدلبرج وصار أستاذا للفلسفة فى برلين، حيث لم يقبل شيئا من "فلسفة الأساتذة" الميتافيزيقية، شأنه شأن معظم معاصريه. كان قيامه بنشر خطابات فريدريش شليرمخر (١٧٦٨-١٨٣٤) وليد المصادفة، نال بعده الأستاذية وعمل بها فى بازل وبرلين وغيرها، كما صار عضوا فى أكاديمية بروبسن، حيث بادر بالمشاركة فى نشر أعمال كانت. كان فى جوهره مؤرخا للفلسفة، لكنه كان أيضا مؤرخا للأدب، وقد اجتهد من أجل إدراك عمله نظريا وأيضا- دون الرجوع إلى فلسفة تاريخ قديمة (نظرية تطور)- من أجل فهم تاريخية الإنسان الحقيقية. إلا أن أفكاره ظلت بالفعل متجزئة وغير واضحة فى غالب الأحيان. فقط بعد موته بدأ يظهر ما لأفكاره من تأثير كبير، حيث صارت نقطة انطلاق إلى فلسفة عرفوها فيما بعد كتأويل، وكذلك تم تعريفها بالفلسفة التأويلية أو فلسفة التأويل، التى انتشرت قبل كل شيء فى علم الأدب وعلم التربية.

كان شغل ديلتاى الشاغل هو وضع العلوم التاريخية التى صارت – ليس عن طريقه وحده – تحمل اسم العلوم الروحية [العلوم الإنسانية] فى تماثل مع

العلوم الطبيعية على أساس نظرى وثيق؛ حيث سعى، استنادا على كانت، إلى "نقد نظرى معرفى للإدراك التاريخي" لكن بالاختلاف مع الكانتية الجديدة يريد ديلتاى رؤية الأنا أو الإنسان "كذات فكر" مجرد، ويهتم بتجربة غير محرفة، بالأحرى تاريخية لكلية الحياة أو كلية الروح. على الإنسان أن يدرك نفسه ككلية تاريخية فى الكل التاريخي. فى ذلك يتمثل أمل ديلتاى بادئ ذى بدء فى إمكانية تأسيس العلوم الروحية بمساعدة علم نفس حديث كعلم دقيق، إلا أنه عدل عن تلك الأفكار، حيث لم يصل علم النفس الوصفى أو التحليلى إلى نتائج عامة الصلاحية. لذلك يفرق ديلتاى بتحفز جديد بين نوعى معرفة مختلفين أساسا، وبالتالى بين علمين نظريين مختلفين. تقوم علوم الطبيعة على تناقض الذات والموضوع، حيث تبقى الذات سطحية أو غريبة عن الموضوع من حيث المبدأ، ويستطيع الباحث بمساعدة الافتراضات والنظريات أن يعرض هذا فقط على أنه حتمى. على العكس من ذلك يدور الأمر فى علوم الروح حول فهم الكائنات الحية من النوع نفسه، من خلال صيغ تعبيراتها التاريخية، وإن صح التعبير من الداخل، من هذه الناحية تتضح الروح الإنسانية ذاتها، أى أن الإنسان يتضح عن طريق من سبقه من البشر، لكن أيضا عن طريق ذاته، بواسطة موضوعيات الروح فى العالم، أى ليس عن طريق استبطانات. يتضح الإنسان فى وعن طريق تاريخه. الفهم هو الفهم من مدلول روحى تاريخي، وهو يثبت ذاته كترابط معنى معقد لا يمكن التغاضى عنه، فيه يجد الجزء روحه عن طريق الكل ويجد الكل روحه عن طريق الجزء. دائما أبدا تواصل بديهية الروح أو بديهية الحياة مسيرتها وتدور بطريقة مؤكدة. ولأن كل محاولة لفهم أى موضوعية روح تاريخية تتواجد فى تاريخ لا يمكن التغاضى عنه، بالتالى تكون هى ذاتها لا يمكن تجنبها تاريخيا. بتقدم الفكر تصبح نقطة الانطلاق محلا للتساؤل، حيث صار ضروريا الرجوع إلى بداية ذات أثر رجعى وفهم جديد، وإلى تكرار متغير للطريق. هكذا ينفتح (فى أشكال مختلفة) ما يسمونه الفرجار التأويلي. الفلسفة أيضا "كعرض يدركه العقل لتصور العالم والحياة"، أى "كتنقل تصور للعالم من اللاعقلانية إلى العقلانية"، هى أولا وأخيرا تاريخية، كما لا توجد لها قاعدة مثل قاعدة أرشميدس، بل هى "مجرد" تأويل شامل. لقد ارتكزت آمال ديلتاى من البداية حتى النهاية على إمكانية إرجاع كل الفهم إلى أساس أنثروبولوجى لا يتغير، وذلك عن طريق كل تصورات العالم التاريخية، على سبيل المثال بنمطية تصورات العالم.

بفلسفة الروح ترتبط لدى ديلتاى فلسفة الحياة ارتباطا وثيقا لأن الحياة لديه هى أساسا حياة نفسية أو روحية، هذا يعنى أنها حياة تحيا ذاتها. يمكن أن نقول إن الحياة هى الظاهرة الأولى، لا يمكن الرجوع خلفها. لابد أن يكون هذا بديهيا، أى دون التراجع إلى أى استعلاء فى المعنى المسيحي. بهذا تقترب فلسفة الحياة التى أبدعها اللاهوتى السابق ديلتاى من مذهب وحدة الوجود الميتافيزيقي. لأن الحياة ليست فقط حياة فردية، تكون الأنا مجرد لحظة فى سياق حياة شامل، يكون سياق مدلول روحى مباشر. نحن نفسر هذه الحياة وهكذا تفسر هى ذاتها: الحياة تدرك الحياة، فى كل فهم يومى وخاصة فى العلوم الروحية، كذلك الفلسفة هى فى الأساس مجرد تأمل ذاتى للحياة.

يتساءل ديلتاى فى مقاله "ماهية الفلسفة" (١٩٠٧) عن الماهية العامة للفلسفة، ويبدو دائما وقد ملأه الأمل فى إمكانية عرض مفهوم إضافى للفلسفة من أجل أن نقرر إلى أى مدى يجب علينا التحـــول من تحديدات المفهوم لدى الفلاسفة المنفردين إلى واقع الفلسفة ذاتها، هذا [الواقع] يعطى المادة لمعرفة ماذا تكون الفلسفة؛ نتيجة هذا المنهج الاستقرائى يمكن إدراكها بعمق أكثر بعد ذلك فى حتميته." (٣٤٠) على ما يبدو أن ديلتاى يفكر دائما فيما يشبه الاستقراء التاريخى أو الروحانى [يتبع علم الروح] فى تماثل مع علم الطبيعة. لكن محاولة الرجوع روحانيا (فى إعادة المعايشة التاريخية وتفسيرها) إلى الفلسفات المنفردة والأفراد كآخر مقترنات الحياة، تؤدى على الرغم من كل الكشف عن النظم والتركيبات الضرورية للماهية إلى "فرجار"، كما يتضح الآن. "يستطيع مفهوم الفلسفة تماما مثل مفهوم الفن أو الدين أو القانون أن يتواجد، بينما الوقائع التى تبنيهم، يستدل منها على العلاقات والعلامات التى تؤسس المفهوم. هنا يتقدم اتخاذ قرار بشأن التساؤل، أى تلك الوقائع النفسية تكون هى الفلسفة؟ لكن هذا القرار يمكن أن يكتمل فقط من الفكر. إن كانت للعلامات قدرة تكفى لملاحظة شخصية الفلسفة فى الوقائع. هكذا يبدو أنه من الواجب فهم ماذا لعل الفلسفة أن تكون؟ إذا كانت البداية ببناء هذا المفهوم من حقائق." (٣٤٣) هذا الفرجار لا يمكن تجنبه. هنا لا يلاحظ ديلتاى بالفعل كيف يكون تعريفه للفلسفة "كواقع تاريخي" هو ذاته حكم مسبق، وإلى أى مدى يمكن الانتقال من وقائع ذات حرية نظرية إلى وقائع تسجيلية. لكنه يرى أن منهجا تاريخيا لابد أن يؤدى إلى الحكم "بطريقة تجريبية"، أن "خلف التسمية

المنتظرة يكمن أمر واحد" (٣٤٤). ويبدو بالفعل وكأنه مضاد للمعرفة الأفضل، يأمل أن "عدم الثبات" على قاعدة حدود، ما يمكن تسميته فلسفة، يمكن تخطيه: "إذا ما تم الوصول لتحديدات مؤكدة أولا وكذلك غير ثابتة للفلسفة، وعن طريقها ومن خلال أساليب عمل جديدة يتم الوصول لتحديدات أخرى، تقوم تلك التحديدات شيئا فشيئا باستخلاص مضمون مفهوم للفلسفة" (٣٤٤). يرى ديلتاى على الرغم من الفرجار التأويلى المعترف به فى تحديد مفهوم الفلسفة، إمكانية ضبط هذا المفهوم شيئا فشيئا بإحكام، وإمكانية بحث وضع معالم ماهية الفلسفة التى تم تحقيقها فى نطاق بناء الفرد والمجتمع، وإدراك الفلسفة كوظيفة حية فى الفرد والمجتمع" (٣٤٥).

مثلما يتصف عرض ديلتاى الخاص لماهية الفلسفة بالتاريخية، توضح أيضا تسبيقاته الخاصة إلى ماهية الفلسفة هذه التاريخية. الفلسفة لديه ليست فقط "واقعا نفسيا"، بل أيضا "مذهب" (بمعنى الفلسفة الحديثة) يتصف شكليا بشخصيته الكلية ويحتوى طلب معرفة عامة الصلاحية؛ علاوة على ذلك تكون الفلسفة (من زاوية القرن ١٩ المتأخر) بالنسبة له من ناحية المضمون قبل كل شيء "معركة ضد لغز الحياة ولغز العالم" (٣٤٦). فيما عدا ذلك يفترض ديلتاى، وإن لم يعد بشدة مثل هيجل، أن بين الفلسفات المختلفة صلة تاريخية واضحة، وهى التطور الذى يعرض ما يشبه التقدم لوضع هذه الصلة الخاصة. هكذا يرى ديلتاى أن طريق الفلسفة يسير فى اتجاه مباشر نحو ألغاز العالم وألغاز الحياة، لدى السقراطيين عن الفكر الذاتى للروح، وفى شكل الفكر المجرد لدى أفلاطون، والعلم الكلى لدى أرسطو، إلى ما نسميه فلسفة الحياة لدى الأقدمين، ثم يسير الطريق نحو الفلسفة وإدراكاتها الحديثة الميتافيزيقية الناقلة للمعرفة، وإدراكات الفلسفة التى أدى بها الجدل الحديث إلى مفهوم الفلسفة "كعلم روحى أو علم التجربة الداخلية" (٣٦٢) الذى يتجه ديلتاى أيضا للتعليق عليه (قارن ٣٦٢، ٣٤٧ ٣٤٥-).

الفلسفة إذا علم روحى كلى، وفى الحقيقة علم روح ذو اتجاه تجريبى فلسفي. ويرى ديلتاى أنه من خلال هذا التأمل "التاريخي" يتم التغلب على "أوهام" الفلسفة المذهبية السالفة، والوصول إلى موضع تاريخى سامى أو حتى فوق التاريخى . "وعن طريق أن يقين الذات الذى تصل به المذاهب المنفردة إلى ماهيتها، وتدلى برأيها عن الفلسفة، ويتم فهمها فى هذا الموضع التاريخى عند ضرورتها، يقوم ترفع هذا الموضوع بإثبات ذاته. " (٣٦٤، قارن ٣٦٣) وتعطى النظرة العامة

لتاريخ الفلسفة (حتى ذلك الحين) ديلتاى الشجاعة ليتقدم نحو الاستدلال على ماهية الفلسفة. الفلسفة تاريخية أولا وأخيرا. "لكننا رأينا فيها دائما الاتجاه نفسه نحو الكلية، نحو الحكم، رأينا اتجاه الروح نفسه يؤثر على كلية العالم المتواجد. ودائما تقوم فيها حملة ميتافيزيقية، للدخول إلى جوهر الكلية، بالوضعية الإيجابية لكلية صلاحية المعرفة [...]. بالاختلاف مع العلوم المنفردة تبحث هى عن حل لمشكلة العالم ومشكلة الحياة.

وبالاختلاف مع الفن والدين تريد أن تأتى بهذا الحل بطريقة عامة الصلاحية." (٣٦٥) فيما عدا ذلك يجب أن يتم فهم الفلسفة باعتبارها حاجة للثقافة، "كوظيفة فى نطاق عمل المجتمع" (٣٦٦ – ٣٦٥). الفلسفة، طبقا للغرض، هى علم كلى ذو صلاحية عامة، لكنه تاريخى نتيجة دافعه الوجودى الميتافيزيقى وأيضا الاجتماعى.

فى عمل ديلتاى "ملخص كل العصور" تتضح أمنيته فى أن يكون "قد تغلب على أخص معاناة مكظومة لدى الفلسفة المعاصرة" (٣٦٤)، ألا وهى التعارض بين الإنتاج المذهبى والاستيقان التاريخي، ويحاول الآن فى جزء ثان مذهبى من هذا العمل أن يبتكر تعريفا للفلسفة من الحياة ذاتها. على فلسفته هذه، فلسفة الحياة التى تريد أن تعبر عن الحياة ذاتها، أن تقوم الآن من جديد "على أساس الفسيولوجيا الوصفية التحليلية، التى تنبعث من بناء حياة النفس"، بتحديد الفلسفة "كوظيفة" للحياة ذاتها، ثم "الرجوع إلى نطاق الحياة فى الفرد والمجتمع وتنظيم الفلسفة بالاعتماد عليه" (٣٧١). هنا تصبح الحياة مفهوما أساسيا شاملا. لم تعد تعنى مجرد "العلاقة الداخلية للإنجازات النفسية فى نطاق الفرد" (٤٠٨)، بل تعنى أيضا ما يشبه كلية القضايا الاجتماعية، حتى وإن لم يكن الوجود مدركا لذاته كجوهر حى، لكن ما يخص وظيفة الفلسفة فى هذه الحياة، تلك الوظيفة التى من الواجب على الفلسفة (أو على الحياة ذاتها عن طريق الفلسفة) الاعتراف بها، يجده ديلتاى فى الروح تطلعا غائيا إلى معرفة ذات صلاحية عامة، يشرحها هو كتكامل للفكر الذاتى: "كل إنجاز إنسانى يتجه نحو تحقيق فكر فلسفي" (٣٧٥، قارن ٤٠٥، ٣٦٣، ٣٥٧). ولأنه من نطاق غرض حياة النفس الفردية ينتج نطاق غرض المجتمع ومعه ما نسميه مذاهب الثقافة، يمكن تعريف الفلسفة الآن – شأنها شأن الفن والدين – "كمذهب ثقافة فى نظام المجتمع" (٣٧٦). تتحد كل هذه المذاهب فى كونها فى ذاتها

تعبيرا عن اتجاه نحو تصور العالم، قائما فى روح الإنسان ويبحث عن تحليل الواقع. فى هذه التصورات للعالم ترتبط تجارب الحياة ومثاليات الحياة فى موقف محدد تجاه ألغاز العالم وألغاز الحياة. لذلك توجد أنماط لتصور العالم يمكن تصنيفها فى مذهب تصور العالم يجب على الفيلسوف أن يدرك "الاستيقان التأملى ذاته الذى يخضع للأشياء عن طريق المقارنة التاريخية ثم يتخذ موقفا منهم جميعا. ثم تكتمل فيه تاريخية الاستيقان" (٣٨٠). من هذه الناحية تكون الفلسفة أخيرا "تصورا فلسفيا للعالم"، هى مشروع رفع تصور العالم إلى صلاحية عامة" (٣٩٩ قارن ٤١٦)، وكأنها فوق التاريخ عن طريق تاريخية مكتملة (تاريخيا).

الفلسفة لدى ديلتاى هى مذهب وواقع نفسي، وعلم روح وتصور العالم، وبالأحرى مذهب وعلم روح (idealiter)، وواقع نفسي، وتصور تاريخى (de facto)، وخلط للزوايا القديمة والجديدة، ومتعدد المعنى يصعب ضبطه. مع هذا يتبقى أساسا تناقض بين استيقان ديلتاى التاريخى وطلب علم فوق الوقت، كما ظلت محاولة الربط بينهما تبوء دائما بالفشل. بسبب إدراكه التاريخى الجديد يضع ديلتاى بحتمية كبيرة التنسيب التاريخى لكل الإنجازات الروحية تحت تأثير الفلسفة من ناحية، ويسعى من ناحية أخرى بالنظر لنتائج العلوم الطبيعية دائما إلى فلسفة "علمية" ذات صلاحية عامة. وهذا على الرغم من اتجاه تأويله الكلى نحو التأثير النهائى، بدلا من إكمال العلوم الطبيعية عن طريق علم الروح، ضم علم الطبيعة فقط كمعرفة ظاهرية تجزؤية إلى علم روح عام. لم يستطع ديلتاى إزالة هذا التعارض، بل فقط استمر فيه، حيث تعميق بحثه لتاريخية الروح وللفهم المشروح للروح كان بلا شك أكثر نجاحا من مجهوده من أجل تأسيس نفسى أو نمطى للفلسفة كعلم روح.

٢-٣- هوسرل - العلم الصارم والوعى الإنساني:

كان إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) أحد أبناء مدينة بروسنيتس فى إقليم مورافيا، وقد تحول والده من اليهودية إلى المسيحية البروتستانتية. درس أولا الرياضيات والفيزياء وفيما بعد الفلسفة. كان ينتمى لطراز نادر من العلماء، حيث حاول متمتعا بالثقة بالنفس أن يجعل الفلسفة علما صارما، وصار بذلك هو المؤسس

الأول للفينومينولوجيا الحديثة[٢٥]. تميز بأنه دءوب على العمل حتى إن دراساته التفصيلية التى كتبها فى حياته بلغت كثرتها درجة جعلته يبدو وكأن عادته كانت أن يفكر تحريريا. فى واقع الأمر بقيت الفينومينولوجيا باستمرار فلسفة منهج تدخل دائما فى وضع خطة محاولات الاستدلال الجديدة. وقد استطاع هوسرل على كل حال فى بداية القرن العشرين أن يؤسس مدرسة قلما لقيت إعجابا، بينما أعماله المتأخرة قد تم تجاوزها إلى حد ما عن طريق التطور الفلسفي. ابتداء من عام ١٩٣٣ لقى اضطهادا سياسيا، إلا أن مخلفاته الهائلة قد تم إنقاذها فى الوقت المناسب.

اتجه هوسرل إلى الفلسفة عندما تساءل عن أسس الرياضيات. هذه الأسس التى سبقه بطرحها الرياضى جوتلوب فرجه (١٨٤٨-١٩٢٥)، الذى حاول تطوير ما نطلق عليه اسم "كتابة المفهوم" (١٨٧٩) إلى "لغة صيغ الفكر المحض"، بالأحرى مذهب ظواهر للمنطق وللرياضة؛ بهذا يكون فيما يشبه برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) فى إنجلترا إلى حد ما، قد وضع فى ألمانيا أسسا للمنطق الرياضى الحديث، الذى يأتى كمنطق رمزى بأوثق ربط بين الرياضة والمنطق. علاوة على ذلك اهتم فرجه فى المقام الأول بمشاكل الدلالة، حيث فرق بحدة بين السؤال عن مدلول المفهوم وعلاقاته الدلالية مع المفاهيم الأخرى، والسؤال عن معنى أو شأن الشىء. أما هوسرل فقد حاول أولا فى عمله "فلسفية علم الحساب" (١٨٩١) أن يبرهن على الرياضيات نفسيا، واتجه فى عمله "أبحاث منطقية". (١٩٠٠- ١٩٠١)، على ما يبدو تحت تأثير نقد فرجه، إلى نظرية القصدية[٢٦]، التى أسماها علم النفس الوصفى متأثرا بلا شك بأستاذه فرانس برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧)، ثم شرح فى عملين آخرين "فكرة الظاهرية" (١٩٠٧) و "أفكارا لإيجاد ظاهرية محضة" (١٩١٣). وبينما هو يفرق بين أفعال الاستيقان وأشيائها، والقصدية وموضوع المعنى، والنوئسيس والنوئيما[٢٧]، وجد الشىء كظاهر (فينومين) يسمح بوصفه بعد تعليق كل الآراء المسبقة ودون تغير لغوى. هذا الرد[٢٨] الفينومينولوجى يستطيع أن يتطور إلى رد صورى، عندما يتجه نحو العموم أو ماهية الشىء، أى أنه يصبح من جديد ظاهر فكر. لهذه الكتابات المبدئية التى ظهرت قبل الحرب العالمية الثانية بقليل واستدعت بحث الشىء ببساطة وإلى معرفة الماهية ("إلى الأشياء ذاتها")، وجد أنصارا كثيرين، إلا أنهم كانوا غير

متفقين على ما يصح للفينومينولوجيا أن تكون، أهي مجرد منهج أم أنها مذهب فلسفي؟ أما هوسرل الذى كان يعدل دائما فلسفته، فقد واصل باستمرار بحثه عن سبب أخير لكل اليقين وحاول أن يقدم الفلسفة الاستعلائية التى أشار إليها فى عمله "أفكار"(٢٩)، إلا أنه عرضها ابتدائيا بعد ذلك فى كتابيه "المنطق الصورى المتعالى [الاستعلائي]" (١٩٢٩) و"تأملات ديكارتية" (بالفرنسية ١٩٣١، وبالألمانية ١٩٥٠). حيث طالب بما أسموه "عملية تعليق الحكم" ("الإبوخية")(٣٠)، كما طالب بتفكر ذاتى فى الذاتية الاستعلائية التى فيها يجوز للاستيقان أن يثبت ذاته بكونه الراسب الفينومينولوجى المطلق. يجوز للفينومين (للظاهرة) الذى صار الآن كمتأسس عن طريق الذات، أن يرجع ما يشبه التنقيص الاستعلائى إلى الاستيقان ذى التصور الذاتى. كهذا الاستيقان الذاتى أكون أنا مراقب محض لأناى ذاتها. لكن هوسرل فى آخر أعماله "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيات [الظاهريات] المتعالية" (١٩٣٦) الذى لم يكن فى المستطاع فى هذا الوقت (١٩٣٦) إلا نشر جزء منه، قد ترك فلسفة الاستيقان وتحول إلى فلسفة التاريخ وفلسفة الحياة. الآن يصبح العلم الذى يجوز له أخيرا كعلم أساس أن يجعل حنكة الحياة علما، كإنتاج لتطور تاريخي. لقد انتهى ما يبدو وصوله إليه، ألا وهو كون الفلسفة علما. سار إدراك فلسفته إذا بصفة عامة بين ادعاء معرفة بينة والنسبية الذاتية التاريخية لهذا الادعاء، بين إدراك فلسفة مبكر ذى توجيه نظرى محض وإدراك فلسفة متأخر ذى توجيه أكثر اختصاصا بعالم الحياة.

بشكل واع يرتبط هوسرل فى مقاله المبكر تحت عنوان "الفلسفة علما دقيقا" (١٩١١) بالفهم القديم للفلسفة كعلم، لا فقط من الجانب النظري، ولكن أيضا من الجانب العملي. "من البدايات الأولى أفرطت الفلسفة فى المطالبة بكونها علما صارما، وهو فى الحقيقة العلم، الذى يدبر أعلى الاحتياجات النظرية ويجعل من ناحية أخلاقية دينية حياة منظمة بمعايير عقلية محضة بقدر ما فى الإمكان." (٣) هوسرل ذاته تعلق فى البداية فقط بالنظرية المحضة، حيث افترض دائما أن الفلسفة النظرية الدقيقة تستطيع وحدها أن تؤدى إلى تطبيق ذى نظام علمي، بالأحرى تؤدى إلى عملية نقية ومطلقة من "التقييم والإرادة" (٤). الفلسفة لدى هوسرل تعنى "معلمة الحياة الإنسانية الخالدة" (٤). بلا شك أن الإفراط الذى فرضه هوسرل على الفلسفة، بقى دون تحقق. "لم تستطع الفلسفة فى أى مرحلة من مراحل تطورها أن

تحقق هذا الإفراط بكونها علما صارما" (٣). الفلسفة "اعتمادا على معرفتها التاريخية كأعلى العلوم وأكثرها محوضة"، ليست علما غير متكامل أو ناشئ، إنها غير عملية فحسب. حتى إن هوسرل يرى "إن المعنى الحقيقى لمشكلة الفلسفة لم يصل مطلقا لإيضاح علمي" (٤). وكدليل وكمعيار يجد حقيقة أن الفلسفة بالاختلاف مع الرياضة والعلوم الدقيقة لا تطلق يدها فى مذهب تعليم، ولا حتى مرة واحدة فى جزء صغير من مضمون تعليمى نظرى غير مسبب موضوعيا" (٤). أى أن الأمر يدور من البداية حول مذهب "بأساس ذى تأكيد شكلي" (٦) أو حول "عمارة حديثة البناء لمدرسة تعليمية فلسفية" (٦). هذا المذهب الذى نتوق إليه، والذى يجوز أن يبرق أمامنا كمثالي" (٦)، شأنه شأن عدمه فى الفلسفة حتى الآن من حيث الاستخدام .

فى واقع الأمر يدعى هوسرل أنه ليست هناك أى فلسفة تستحق أن تحمل هذا الاسم. لكنه يعتقد فى الوقت نفسه أن الوقت قد حان أخيرا لتأسيس فلسفة علمية مستقبلية، ويعتقد أن مرحلة تفكر جديدة قد حانت للفلسفة، ويشعر برغبته فى "تحول" الفلسفة (قارن ٦). علاوة على ذلك حاول أن يبرهن على ضرورة تأسيس فلسفة كعلم صارم بأسمى دافع أو أسمى اهتمام للإنسانية. بينما لم تستجب الفلسفة أساسا لهذا الدافع الفلسفى إلا بسذاجة، فإنها بدأت أخيرا فى العصر الحديث نقاشا نقديا لمنهج إمكانية قيام الفلسفة بتشكيل ذاتها كعلم صارم. بعد كل من كانت وهيجل نتج "إضعاف الدافع الفلسفى للعلم" (٧)، وتلاشى الإيمان بفلسفة مطلقة كعلم موضوعاته هى "البدايات الحقيقية" (٦)، إلا أن الوقت يبدو قد حان أن نخرج من الدافع العلمى الساذج أو الذى نادرا ما يكون مرغوبا فيه، إلى "إرادة كاملة الوعى لعلم صارم" (٦)، هذا يعنى صلاحية البحث عن تأسيس جذرى جديد للفلسفة. هذا الدافع أو بالأحرى الإرادة، التى تم وضعها هنا دون ترو ملحوظ دائما كدافع أخير للفلسفة والعلم، تتطابق مع الاهتمامات الحقيقية للإنسانية التى لم تجد لدى هوسرل سوى الافتراض. "ما بعد ذلك من أعمال يعتمد على فكرة أن أعلى اهتمامات الثقافة البشرية تتطلب بناء فلسفة علمية حادة. إنه عندما يجوز لتحول فلسفى أن ينال حقه فى وقتنا الحالى، يكون قد وجب التطلع على أية حال إلى تأسيس جديد للفلسفة كعلم صارم". (٧)

من هذه الزاوية حارب هوسرل بشدة اتجاهين أساسيين لفلسفة عصره، أولا ما نسميه الطبيعة، أى المفهوم الطبيعى أو الوضعى للفلسفة، وثانيا ما نسميه فلسفة رؤية العالم المجردة المرتبطة بالتاريخية وتقود إلى النسبية. ما يربطهما أنهما مجرد "خرافة الواقعة" (٥٦) الطبيعية التى يجب على هوسرل دائما الاعتراف لها بالسعى إلى تغيير علمى للفلسفة؛ لكنه يكون قبل كل شيء قد أساء الفهم، لأنه لم ير سوى الطبيعية، والاستيقان كنفس، والروح كطبيعة. إلا أن الاستيقان لدى هوسرل من أول الأمر شيء ينتهى إلى ما وراء التجريبية أو إلى الاستعلائية. لذلك تعنى الطبيعية لديه أولا "تطبيع الاستيقان، يدخل فى ذلك كل وقائع الاستيقان القصدية الكامنة، وتعنى أيضا تطبيع الأفكار وبذلك كل المثاليات والمعايير المطلقة" (٩). ضد مثل هذا المذهب الساذج، كما يرى، وضع "معرفة علمية لماهية الاستيقان" (١٥) ويدخل فى ذلك ما يعنيه الاستيقان المحض أو يدل عليه ماديا. بتأمل ما يعنيه الاستيقان كمادى أو يمكن أن يعنيه، تتجه الفلسفة الجديدة إلى الأشياء ذاتها؛ إنها تعود إن صح التعبير لتكسب كل العالم لكن دون أن تستطيع أن تعطى حكما على وجودها كفلسفة استيقان (قارن ٢٥-٢٤، ٣٩-٣٨). التركيب الانعكاسى للفلسفة الاستعلائية فى الكانتية الجديدة – بشرط تحفظ ادعاء الوجود- حل محله وصف فينومينولوجى للواقعية بأكملها أو حتى لكل الأشياء الممكنة. بهذه الافتراضات تؤدى الفلسفة الفينومينولوجية باستقلالها إلى نتائج مؤكدة مطلقة. أما التاريخية التى تتحرك فى دائرة حقائق الحياة الفكرية التجريبية وترتبط بفلسفة رؤية العالم، فهى نسبيا وهدفيا "ضلال نظرى معرفى" (٤٦)، لأن التاريخ – كما يرى هوسرل – لايستطيع أن يقدم شيئا نسبيا "ضد إمكانية ميتافيزيقا مطلقة، علمية، وأى فلسفة أخرى" (٤٥). فى الحقيقة إن رؤية الحياة مجرد حكمة عملية للحياة، دائما ما توجد حاجة طبيعية إليها. وفى واقع الأمر يكون كل إنسان بهذا المعنى فيلسوفا، بالأحرى محبا للحكمة، وبذلك تكون كل فلسفة كبيرة هى أيضا حكمة ورؤية العالم. "فلاسفة التاريخ كانوا بالتأكيد فلاسفة رؤية العالم، بقدر ما سيطرت غريزة الحكمة على أعمالهم؛ لكنهم كانوا فلاسفة علميين بدرجة كبيرة، بقدر ما بقى هدف العلم الصارم نشيطا لديهم." (٥٢-٥١) الآن فقط يتضح اختلاف فلسفة رؤية العالم والفلسفة العلمية، إلا أن الفكرتين، إذا ما كانت الفلسفة قد أصبحت أخيرا علما، يقتربان من جديد من اللامتناهي.

على الفلسفة إذا أن تصبح مثل الرياضة والعلوم الطبيعية وتجعل بذلك الحكمة ورؤية العالم لا حاجة إليهما، ومحل رؤية العالم يجوز أن يحل "علم العالم" (٤٨). يجوز للحكمة الآن أن تتعلم من العلم. "من ناحية أخرى لا نستطيع كذلك أن ننتظر هنا. العوز الفلسفى يجبرنا كعوز رؤية العالم. وسوف يزداد دائما، كلما يتسع محيط العلوم الإيجابية." (٥٥) لكن أخيرا يجوز للفلسفة أن تكشف لنا "لغز العالم ولغز الحياة" (٥٦). هنا يقع هوسرل فى موقف حرج بين مثالية العلم لديه وجبريات عالم الحياة التاريخي، خاصة حين يرجع "العوز الروحى فى عصرنا الحالي"، و "عوز الحياة الكلى الذى نعانى منه" (٥٦) إلى تفريغ حسى للحياة عن طريق ما وصلنا إليه من علم. "كل الحياة [اتخاذ] موقف، وكل [اتخاذ] موقف يندرج تحت ما يجوز أن يكون، تحت [إصدار] حكم عن النفاذ أو عدمه، طبقا لمعايير مثبتة الصلاحية." (٥٦) هذه المعايير تلاشت ولم تتحدد معايير جديدة، لكننا لانستطيع الانتظار. هنا تقدم رؤى العالم مساعدتها، ويؤدى هذا إلى تيارات، فى حد ذاتها يمكن تجنبها. "من أجل الزمن لا يصح لنا أن نتخلى عن الخلود [...]. العوز ينبع هنا من العلم. لكن العلم وحده يستطيع أن يقهر نهائيا العوز النابع من العلم." (٥٧) أخيرا هناك لكل شيء مجرد "دواء"، ألا وهو الفلسفة العلمية الصارمة (٥٧). الفلسفة كعلم صارم تجعل كل رؤية العالم لا حاجة لها، لأنها فى النهاية سوف تزيل أيضا كل مشاكل الحياة علميا.

فى إحدى محاضراته الأخيرة التى ألقاها فى فيينا عام ١٩٣٥ تحت عنوان "أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة"، يحاول هوسرل، بسبب حرمان الفلسفة من واجبها، توجيه أوروبا فكريا. من هذه الزاوية يطور "الفكرة الفلسفية التاريخية (أو المعنى الغائي) لدى الإنسانية الأوروبية" (٣١٤) ويجد الواجب الروحى الأوروبى فى الفكرة (الأوروبية) عن الاستقلال العقلى أو الفلسفة. "المقصود الصحيح فى المعنى الأصلي، ولا يفيد هذا بشيء سوى العلم الكلى: علم كلية العالم، وعلم انفراد كل ما يمكن أن يكون." (٣٢١) مثل هذا الموقف من العالم يكون فى الأساس تغييرا من الحياة العلمية للحياة النظرية أو من الموقف الطبيعى إلى الموقف النظرى. تؤدى إبوخية (تعليق حكم) إرادية من الحياة الطبيعية إلى حياة للنظرية ولا شيء مثل النظرية: "الإنسان يصبح مشاهدا غير مشارك، ملقيا

نظرة على العالم، يصبح فيلسوفا" (قارن ٣٢٥-٣٢٧-٣٣١). الفلسفة نظرية غير مبالية.

عن طريق هذه الفلسفة، كعلم كلى أو كعلم الكلية، تظهر كذلك إمكانية نوع جديد من التظافر بالنظر إلى أفكار جماعية عليا ونتيجة واجبات بلا نهاية مع الفيلسوف "كتجسم حضارى" (٣٢١) أوروبى تنشأ جماعية اهتمامات مثالية قحة. الفلسفة تكشف فى "فكر النقد الحر وتميط واجبات بلا نهاية" عن وظيفتها الإنسانية، بالأحرى "وظيفتها كالحاكم الأول (الأرخون) للإنسانية جميعا" (٣٣٦)؛ تكشف عن كلية كل الأنماط وبذلك تكشف أيضا عن شروط التطبيق الحقيقي. بهذا المعنى يصبح الفيلسوف أيضا لدى هوسرل مدرسا وقائدا للإنسانية. بالفعل يجب إذا ما سما المرء هكذا بمفهوم الفلسفة، التفريق الحاد بين فكرة وواقع الفلسفة. "الفلسفة التاريخية الواقعية غالبا ما تكون محاولة أكثر أو أقل نجاحا لتحقيق فكرة اللانهاية الموجهة وحتى أيضا كلية الحقائق." (٣٣٨) إلا أن الفلسفة فى ذاتها معرفة عامة للوجود ولما يجب أن يكون، ومن هذه الناحية كذلك أسمى تفكر ذاتي، ليس تفكرا ذاتيا فرديا أوليا، ولكن تفكر ذاتى ممثلا لذاته وعام وإنساني، وليس تفكرا ذاتيا نسبيا أو تاريخيا، ولكن علمى ومذهبي.

إلى هذا التفكر الذاتى كما يرى هوسرل، تنتمى قبل كل شيء معرفة انفرادات الموضوعية، التى تسيء فهم ماهية الروح؛ كذلك نجد لدى ديلتاى أن "الإدراك الثنائى للعالم، الذى يصح فيه الاعتراف بالطبيعة والروح كواقعات المدلول نفسه"، يكون ما فى هذا المدلول لدى هوسرل هو الموضوعية (٣٤٥).

لا يمكن مطلقا أن يوجد علم روح "موضوعي" لأن الروح لا تستطيع مطلقا أن تكون بالفعل موضوعا. يتطلع هوسرل دائما إلى "فهم ذاتى كلى وبحق متطرف للروح فى شكل علم كلى مسئول" (٣٤٦)، علم يوضح كل التساؤلات، حتى وإن كانت عن النمط وعالم الحياة التاريخي. "كلية الروح المطلقة تشمل كل ما هو كائن فى تاريخية معلقة، تنتمى إليها الطبيعة كشكل للروح". (٣٤٧) التاريخية المطلقة للروح المطلقة، هذا ما يمكن أن يعنيه ذلك هنا، يضم تضاد طبيعة غير تاريخية وروح تاريخية ويعنى أيضا من هذه الناحية - كالمثالية الألمانية فيما مضى - الطبيعة كشكل؛ كمعرفة الروح المطلقة تزيد الفلسفة عن علم روح كلى فى مدلول الفلسفة التأويلية، هى علم روح مطلق.

من زاوية الفلسفة المطلقة الجديدة التى تحاول إثبات ذاتها مذهبيا وتاريخيا، يعتقد هوسرل أن فهما أفضل لأزمة أوروبا التى يراها منذ زمن، صار فى الإمكان. ترتكز غائية التاريخ الأوروبى على مفهوم أوروبا كغائية أهداف إدراك لا متناهية، أزمة قوة العالم الفكرية هى فى الأساس أزمة ناتجة عن سوء فهم الذات لدى عقلانية ساذجة متجهة نحو الظاهر. بذلك تصبح فينومينولوجيا هوسرل هى فارسة أوروبا والإنسانية. "لأزمة الوجود الأوروبى منفذان فقط: ضياع أوروبا بالخروج عن مدلول حياتها العقلى الخاص، والسقوط فى العداء الفكرى والبربرية، أو إعادة ميلاد أوروبا من روح الفلسفة عن طريق بطولة العقل الغالبة المتناهية للطبيعة" (٣٤٧ - ٣٤٨).

"الفلاسفة مندوبو الإنسانية" (١٥)، هذا ما ورد فى أعمال هوسرل الأخيرة تحت عنوان "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا [الظاهرية] الاستعلائية" (١٩٣٦). إلا أن إمكانية نشر هذا العرض الشامل لم يتحقق إلا بعد الحرب. كان هوسرل يتطلع إلى أن تتولى الفلسفة قيادة الإنسانية، إلا أن القادة والمندوبين السياسيين اتخذوا قرارا آخر بشأن ألمانيا وأوروبا. حيث صدر قرار يمنع أعمال هوسرل، وفيما بعد وصله إخطار رسمى بعدم السماح له بإلقاء محاضرات بسبب نسبه اليهودى. لكن هوسرل أصر على مواصلة الكتابة على ورق تسويد. وكم كان رائعا عدم الاكتراث بالواقع السياسي، الذى أوضح أيضا كيف أصبح هوسرل غير مساير لحياة العالم، وكيف سمت هذه الفينومينولوجيا لتنال حق القيادة. بينما كانت الأمم الأوروبية، خاصة ألمانيا، تتسلح للحرب، تطلع هوسرل إلى قيادة أوروبا أو قيادة العالم أجمع عن طريق الفلسفة. إلا أن هذا الحق السياسى أو الفكرى الأخلاقى للفينومينولوجيا ظل معنويا، ليس فقط لأن هوسرل تحدث دائما عن تطور معايير ذات أساس عقلى، لكن لأنه لم يطور عمليا فلسفة عملية، بل مجرد فلسفة ذاتية استعلائية دون زيادة أو نقصان، فلسفة ترى ذاتها كمذهب مبادئ يواجه الحياة أو التاريخ.

ملحـق

شلر: رؤية الماهية وحب الإله

ظلت مطالبة هوسرل بالعودة إلى الأشياء ذاتها تحت تحفظ الإيقاف المؤقت لأحكام وجودية، إلا أن تطورها إلى تساؤل عن الواقعية الحقيقية خارج الذات صار من الصعب تجنبه. تكميله للفينومينولوجيا الوصفية لتصبح فينومينولوجيا خيالية ذات توجيه نظرى إلى ماهية عامة، استطاع بسهولة العودة إلى عرض فكرى تقليدي، أى إلى نظرية كلاسيكية لتمثل الأفكار. ثم عندما اتجه الفكر إلى أن الأشياء الاستيقانية التى تم إدراكها كماهيات متواجدة كأنها ناشئة فى مطلق عام، وبالفعل فى مطلق يواجه الأنا أو يمسك بها، وجب على الفلسفة أن تدرك ذاتها استنتاجيا مرة أخرى كتمثل الإله. هكذا لم يندر أن تستطيع الفينومينولوجيا أن تصبح تمهيدا لأفلاطونية جديدة وفلسفة لاهوتية جديدة، بوجه خاص عندما صارت نظرية المعرفة وكأنها مرتبطة بافتراضات عملية، أى أن "علم" الفينومينولوجيا صار وكأنه مرتبط بالشروط الأخلاقية. بعد ذلك صار التفلسف يدل على الفعل الشخصى الذى يرتكز على ازدهار الإنسان برمته أو يعتمد عليه عموما.

أفضل مثال لهذا التطور قدمه ماكس شلر (١٨٧٤-١٩٢٨) الذى لم يمكث إلا وقتا قصيرا تحت تأثير هوسرل. اعتنق شلر الإنجيلية مبكرا على الرغم من يهودية أمه وكاثوليكية أبيه؛ أما انتمائه للسلك الجامعى فقد اتسم بالفضائح، على وجه الخصوص بالمغامرات النسائية التى أدت به بين الآونة والأخرى إلى فقدان تصريح العمل فى السلك الجامعي. اهتم فى المقام الأول بالأنثروبولوجيا وبفلسفة الممارسة. كما حاول عن طريق الفينومينولوجيا أن يطور أخلاق القيمة المادية ذات القرابة بأخلاق الفضائل والخيرات ويعارض كانت بإعادة الأخلاق التقليدية [النسبية](٣١). ("الصورية فى الأخلاق وأخلاق القيمة المادية" ١٩١٣-١٩١٦).

فى تطوره ذى التغير الكامل الذى أدى به أخيرا إلى مذهب وحدة الوجود، استعرض شلر قبل كل شيء البناء الشخصى للإنسان، ذلك البناء الذى رآه محددا فى الأساس عن طريق الحب. من هذه الزاوية تصبح القيم متعلقة بأشكال قيم الحب (amabilia)، لكن الفكر الصحيح يصبح متعلقا بالحب الصحيح (caritas ordinata)،

أى أن الفينومينولوجيا علم صارم عن الفضيلة الشخصية للفيلسوف. فى الحقيقة إن التفلسف يستهدف "معرفة موضوعية دون افتراضات مسبقة بقدر الإمكان" (٦٣)، لكنه يعتمد لدى شلر- فى عمله "عن الخالد فى الإنسان" (١٩٢١)، حيث تناول "الشروط الأخلاقية للمعرفة الفلسفية" (٦٢) على موقف أساسى عن الشيء يتميز بالروحية فى المقام الأول" (٦٥). التفلسف "ارتقاء إلى عالم الماهية" (٦٧) أو "فعل قد أكده الحب ليكون فعل إشراك لب الشخصية الإنسانية النهائية فى ماهية كل الأشياء الممكنة" (٦٨) باختصار: التفلسف يعنى "تعقلا صوريا" محددا عن طريق الحب (٦٩)، أخيرا هو معرفة بديهية للتواجد المطلق، بالأحرى رؤية إله (قارن ٨٩ ، ٩٩). بهذا يعود شلر بوضوح إلى تصورات كلاسيكية، مسيحية كانت أو عتيقة، للعلاقة بين الأيروس(٣٢) والمعرفة، لكنه يعود أيضا إلى ميتافيزيقا ماهية لاهوتية، كذلك – دون ترو كما يبدو – إلى إدراك الفلسفة كمعرفة مطلقة فى المثالية الألمانية، وبهذه الطريقة أيضا إلى تحديد الفلسفة كعلم كل ما هو ممكن أو علم أساس كل ما هو ممكن لدى فيلسوف التنوير كريستيان فولف (١٦٧٩-١٧٥٤). التفلسف هو المشاركة فى الوجود عن طريق المعرفة، وفى الحقيقة عن طريق معرفة مؤكدة عبر حب الوجود، كذلك أيضا عبر التنسك والخضوع. بذلك نرى الشرح التاريخى والنظرى الاجتماعى لانحدار الفلسفة إلى الأيديولوجيا فى الماركسية، يتحول إلى شرح معنوى- أنثروبولجى ومباشرة إلى إمكانية (خطيرة) تجعل الفكر الحقيقى متعلقا إيجابيا بالخلق الصواب. بهذه الطريقة يستطيع الفكر الجديد على سبيل المثال أن يظهر كشكل انهيار ترتيب قيم (رفيع) من العصور الوسطي. وفى الوقت نفسه تبقى الفلسفة لدى شلر "علما" ألا وهو نوع من اللاهوتية الاستدلالية. "الفلسفة طبقا لماهيتها هى إدراك بين صارم، غير قابل للزيادة أو الإبادة عن طريق الاستقراء، صالح لكل موجود عن طريق الصدفة كمستدل، فى كل ماهيات متاحة أمامنا فى أمثلة وفيما يرتبط بماهية أم الوجود، وحقا فى النظام وحيز المستوى، اللذين تتواجد فيهما الماهيات فى علاقة بالمتواجد المطلق ووجوده." (٩٨).

فى مرحلة شلر المتأخرة التى تميزت بوحدة الوجود، يزيد وضوح هذا التوجيه اللاهوتى للفلسفة. فى عمله "رؤية العالم الفلسفية" (١٩٢٨) رجعت إعادة اكتشاف "معرفة الوجود" التى صارت فى الإمكان عن طريق الفينومينولوجيا، إلى

مرتبة مجردة فى الطريق إلى "معرفة النجاة" (قارن ٧٧). يفرق شلر بين ثلاثة أنواع أو مراتب للمعرفة: معرفة السيطرة [على الطبيعة] والاستغلال [للطبيعة تكنولوجيا]، ومعرفة ماهية [كل ما هو موجود] أو معرفة "ما" الأشياء، ومعرفة ميتافيزيقية [معرفة الموجود بما هو موجود] أو معرفة النجاة [الخلاص]. المرتبة الثانية للمعرفة التى أدركها أرسطو ثم عاد هوسرل واكتشفها، تقدم اتجاه حب فعلا، لكنها لا تبنى مركز الفلسفة؛ أعلى مرتبة للفلسفة يتم الوصول إليها بفكر المطلق. ميتافيزيقا الماهية، كما يقول شلر الآن مع هيجل، تفتح فقط "نافذة تطل على المطلق" (٨٠)؛ أسمى هدف للفلسفة- هذا يعنى لدى شلر: هدف رؤية العالم المحددة عبر الميتافيزيقا- هو التفكير فى "المتواجد المطلق عبر ذاته" وإبداء الرأى فيه. (قارن ٧٧ – ٧٩،٨١). هنا تصبح معرفة الوجود معرفة نجاة (أو خلاص). "المنفذ الأول للإله" ينفتح أمام الإنسان "الإله الأصغر"، وبذلك يصبح الإنسان "مشاركا فى التصوير والتأسيس والتنفيذ" داخل قضية العالم المطلقة (٨٣). هكذا تنتهى الفينومينولوجيا حقيقة مثل المثالية الألمانية – عن أخلاق الحب وميتافيزيقا الماهية – لدى المطلق الذى يعرف ذاته فى الإنسان .

لقد استطاعت الفينومينولوجيا، كما يوضح مثال شلر، أن تدفع إلى تطورات فلسفية لم يسبق لها مثيل. ومن الممكن اعتبار شعار "من أجل الشيء ذاته" كتحرير من فلسفة لاهوت كانت مسيطرة على الجامعات، وكمؤدى إلى جرأة الفكر الخاص. بلا شك لم يحتم هذا تغييرا لموضوع الفلسفة فحسب، بل حتم أيضا اعتبار إدراك الفلسفة تغييرا لموضوعها.

٣-٤- العلم والحياة:

لم تكن الكانتية الجديدة والفلسفة التأويلية والفينومينولوجيا هى الاتجاهات الفلسفية الوحيدة، بل أهمها والتى وجهت الفكر فى بداية القرن العشرين، وإلى حد ما بقى تأثيرها إلى يومنا هذا. قامت الكانتية الجديدة ببناء أكبر مدرسة، لكن مع انتشار فلسفة الوجودية والاشتراكية الوطنية (النازية) سرعان ما فقدت الأهمية فى الثلاثينيات (على الرغم من بقائها فى أشكال منفردة)؛ الكانتية الجديدة تكاد تكون الآن مجرد مادة للبحوث التاريخية. تدريجيا أصبحت فلسفة ديلتاى التأويلية معروفة

وتطورت ببطء حتى صارت مدرسة قائمة بذاتها نالت بعد الحرب، إلى حد ما باستحياء من فلسفة الوجودية، أتباعا أكثر. أما الفينومينولوجيا فقد وجدها الكثيرون تحررا فى بداية القرن، كما صارت ذات أتباع كثيرين، إلا أنها لاقت فيما بعد إهمالا ألمانيا بسبب الأحداث السياسية ولم تجد نهضة مؤكدة إلا بعد الحرب، حيث تم تناول ارتباطها بفلسفة الوجودية من ناحية، ووضعها أيضا تحت البحث التاريخى من ناحية أخرى.

ارتكز اهتمام الفلسفة مع حلول عام ١٩٠٠ على مواجهة حقيقة العلم، بالأحرى حقيقة العلوم الطبيعية التى أدى نجاحها إلى إثارة الفكر البشري. تحت محاولات جعل الفلسفة علما، على وجه الخصوص مع الكانتية الجديدة والفينومينولوجيا، إلى حد ما على مستوى ذهنى رفيع، بالأحرى وجب عليها فيما بعد إيضاح أبعاد الحياة. مال الاتجاهان إلى تجنب كل من الإصطلاح وبناء مدارس يتم فيها تناول شبه متقوقع للمسائل الخاصة. لم يؤد التطلع إلى فلسفة علمية جديدة إلى علم ذى صلاحية عامة، بل من جديد إلى مجرد علم إقناع فلسفي. وقد أخفقت واقعيا الخطة الأساسية لجعل الفلسفة علما فى كل التيارات الثلاثة لفلسفة الجامعات حينئذ، على أوضح وأحدث درجة فى الفلسفة التأويلية. ليس فقط لعدم تحقق أى نجاح فعلى فى تطوير الفلسفة ظاهريا إلى مذهب علمي، ولكن وقبل كل شيء بسبب عدم نجاح تحرير الفلسفة بالفعل من المسائل الواقعة. مسألة الحياة وما فيها من رؤية أساسية تاريخية للحياة ظلت ذات تأثير مسموم فى الفلسفة الخاصة، وكذلك ذات تأثير عملى من خلال معركة ضد فلسفة الحياة وفلسفة رؤية العالم. اتجهت محاولات جعل الفلسفة علما، بطريقة لا يمكن تجنبها، إلى التغاضى عن ارتباطها برؤية العالم الخاصة، ولكن بشكل أو بآخر اتضح إدراك أن هناك مسائل أخرى غير المسائل العلمية، وإن تواجدت غالبا فقط فى نهاية أحد طرق الفكر.

عودة الاهتمام بالكانتية الجديدة والتأويل والفينومينولوجيا لم تكن فقط عاقبة تطور داخلى لهذه الاتجاهات، لم تكن فى الأساس وبوجه عام ظاهرة فلسفية داخلية، بل عاقبة أحداث خارجية. قيام فلسفة الوجودية بعد الحرب العالمية الأولى، واستمرارها بعد الحرب العالمية الثانية أصبح بينة اتجاه روحى جديد. المسائل التى تم تناولها تحت شعار "العلم والحياة" أو "العلم ورؤية العالم" لم يصبها القدم نتيجة كوارث العصر، بل على العكس، ازدادت حدة. لكن المنفذ إلى الفلسفة قد اختلف

تماما، وبذلك تغير أيضا ثقل المسائل الفلسفية أولا وآخرا. أمام الاتجاه الروحى الجديد وجب أن يظهر كل ما هو آت من القرن الماضى كفكر قديم – على الرغم من الإثارة التى لم ينكرها أحد – وكأنه من عالم نجاة [تخليص]، هنا تم بحث المسائل الفلسفية – انطلاقا من الرؤية الجديدة – بالأسلوب التهكمى "Gartenlaube"(٣٣). كانت فلسفة الكوارث المستحدثة غريبة فى نهاية القرن ١٩ وبداية القرن العشرين، على الرغم من الحديث عن ضرورة الحياة.

٣. البحث عن الواقع الحقيقي
فلسفة وجودية وفلسفة استعلائية

تحدد الثلث الأول من القرن العشرين فى نطاق الفلسفة المذهبية بدرجة كبيرة عن طريق الكانتية الجديدة، وأيضا بدرجة متزايدة عن طريق الفينومينولوجيا؛ أما فكرة الفلسفة التأويلية فوجدت تدريجيا إستصوابا أكبر. فى النقاش الفلسفى خارج النطاق الجامعى سيطرت أفكار نيتشه الذى استحق اعتباره أحدث المفكرين؛ لأنه تقدم كأول من طرح أسئلة العصر الملحة دون قيد وبصراحة متطرفة. أما الجديد فقد تمثل منذ البداية فيما سميت الفلسفة الوجودية التى ترجع بدايتها المعلنة إلى العشرينيات. ويصح اعتبارها كالفلسفة الحقيقية الأولى فى القرن العشرين، بالأحرى كفلسفة عصيبة استطاعت عرض المشاكل القديمة تحت شروط عملية من جديد ومناقشتها على مستوى عال. وإلى جانب الأسباب والدوافع الاجتماعية العامة فقد دفع إليها فى المقام الأول كل من كيرجارد ونيتشه. انطلقت عبر نظرية المعرفة عن طريق كانت أو الكانتية الجديدة من ناحية، واتسمت بالفينومينولوجيا عبر هوسرل وبالتأويلية عبر ديلتاى من ناحية أخرى. بلا شك سرعان ما تمت إعاقة قبول فلسفة الوجودية عن طريق الأحداث السياسية، حيث تولت النازية " السلطة " وما كان لذلك من توابع. إلا أن الوجودية الألمانية استطاعت أن تحقق غزوة نصر أكاديمية حقيقية معلنة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، بالتكاتف مع الوجودية الفرنسية، التى كان لممثلها الأول جان بول سارتر (١٩٠٥ ـــ ١٩٨٠) تأثيره فى المقام الأول على الفكر خارج النطاق الجامعي. هكذا احتلت الوجودية بؤرة الاهتمام الفلسفى حتى ستينيات هذا القرن.

تعبير " فلسفة وجودية "، الذى يدل على فلسفات تختلف تماما عن معنى مصطلح الوجود، يعود على ما يبدو إلى شلنج، الذى أراد فى مرحلته الأخيرة أن ينقد به فلسفة هيجل المهتمة كما يقال فقط بالأفكار أو الماهيات. ترتبط فلسفة الوجودية الحديثة بمصطلحها الوجودى فى التركيز على الوجود الذاتى للإنسان لدى كيركجارد. إن المصطلح الشامل " فلسفة وجودية " ـــ مثل مصطلح " وجودية " الذى تم استعماله فقط فى الهجوم كصياغة فرنسية لفلسفة الوجودية ـــ قد ورد لدى ممثلى

هذا الفكر الجديد بين الحين والحين، لكن إلى حد ما تم تركه كعنوان خاطئ أو رفضه من البداية. فى الحقيقة لقد تناسب هذا التعبير تقريبا مع المرحلة الأولى لهذا الاتجاه الفكرى فقط، الذى ظل على أية حال أساسا للتطور اللاحق للفلسفة الوجودية.

الفلسفة الوجودية هى الفلسفة الذاتية، التى تم فهمها كحرية وكواقعية. وكانت فى الأساس ردا على الموقف العصيب بعد الحرب العالمية الأولى، وقد اتضح وجودها على وجه الخصوص فى ألمانيا المهزومة والمشتتة سياسيا والمتزعزعة نفسيا واقتصاديا. تقريبا كل تقاليد السالفين التى صارت صلاحيتها بديهية حتى ذلك الحين ولاقت تناولات فلسفية منعزلة، بات تطورها فى حكم اليقين. ومع انهيار المجتمع وكذلك تدهور العقائد الكنسية الرنانة أصبح الفرد فجأة بلا سند، ثم رد الفرد إلى ذاته، وإلى وجوده الإجمالى الخاص فى موقفه التاريخى الراهن. هكذا نشأ استيقان موت متطرف، وهذا الاستيقان من الوضع الحالى والكوارث وجب أن يؤدى إلى تساؤل أساسى عن إمكانية وجود عقلى، حقيقى أو" واقعي" تحت الظروف التاريخية الراهنة. من هذه الناحية تكون الفلسفة الوجودية ــ أكثر من فلسفة السعادة فيما قبل كانت ــ فلسفة تحرر وفلسفة عدم تحرر فى الوقت نفسه. الالتماس الجديد لتحرر الروح يؤدى إلى نقد العالم الفقير إلى التحرر، وكأنه على العكس نقد العالم الحديث من أجل التساؤل عن معنى الحياة. نقد اللاحقيقية، أى سطحية وعدم صدق غالبية البشر، هو نداء غير مباشر إلى الحقيقة تحاول فلسفة الوجودية إعادة الإنسان على مرأى منه إلى صوابه.

تفوقت المثالية لدى الفلسفة الوجودية الألمانية بدرجة كبيرة جدا على مثيلتها لدى الوجودية الملحدة فيما بعد فى فرنسا. أصبح هنا الوجود ليس فقط مثل هناك مطلقا أساسا، بل ظل المقصود هنا، أيضا بشكل أو بآخر، هو الاستعلاء أو المطلق كجهة ميتافيزيقية عليا. هذا الاستعلاء، الموجود أو المحسوس(٣٤)، ليس فقط استعلائيا بمعنى استعلائى استيقانى أو مطلق عموما؛ إنه أيضا قوة مطلقة يستطيع أن يتعلق بها الوجود، لأنها تستطيع أن تتواجد عن طريق الاستعلاء كوجود حقيقى ويجب أن تحقق مطلبه بشكل أو بآخر. من هذه الناحية تكون الفلسفة الوجودية فلسفة استعلاء، عندما تتم العودة، دون إعلان واضح عن الاستعلاء، إلى التركيز دائما بوجه خاص على عدم قابلية إدراك المطلق. يتجه التدين المتبقى، على الرغم من الإقلاع عن التقاليد الدينية، إلى استيقان تبعى، الاستعلاء ذاته يصبح من حيث

التعريف غير مفهوم. من هذه الناحية تظل الفلسفة الوجودية بالمقارنة ذات ارتباط تقليدي، ولهذا تكون مستعدة بعض الشيء إلى تملك نقدى للتقليدى.

علاقة الفلسفة الوجودية بالدين أقل بكثير من علاقتها بالعلم وبالفلسفة العلمية حتى هذه الراهنة. فى الحقيقة إنها تصر، فى البداية على أية حال، بطريقة أو بأخرى على مطلبها فى العلمية، كما يلعب تصور الفلسفة كعلم جوهرى دورا بين الحين والحين. لكن العلاقة النقدية بالعلم أصبحت الآن قياسية بسبب بدء غير علمى أو علمى افتراضى فى التساؤلات الوجودية الأساسية. وجد مطلبها فى الحصول على المنفذ الحقيقى الوحيد إلى الواقعية رفضا من أول الأمر، تم تعريفها كمعرفة فينومنيولوجيه متعلقة بالافتراضات أو حتى بالمسبقات الأنثروبولوجية، أى كمعرفة ثانوية لا يمكن أن تكون مقياس للفكر الفلسفي. هكذا بعد التركيز على تساؤل الوجود جاءت عملية جعل العلم نسبيا، على وجه الخصوص الوقوف ضد عمليات واقعية لجعلها عقائدية وتحديا مبدئيا لإمكانياتها فى المعرفة. فى الوقت نفسه اتجهت الأنظار أكثر مما سبق إلى التوابع السلبية الممكنة للعلم أو للتكنيك على الوجود الإنساني. تقدم العلم والتكنيك ليس ضمانا للوجود الإنسانى الحقيقي، بل يحفه بخطر جديد.

١.٣. ياسبرز: إيضاح الوجود وإدراك المحسوس:

ينتمى كارل ياسبرز (١٨٨٣ ــ ١٩٦٩) إلى عائلة ثرية محافظة فى أولدنبورج التى شغل فيها والده إدارة البنك ورئاسة الدائرة. اهتم ياسبرز منذ طفولته، حيث كان مصابا بمرض فى القلب والرئتين بالفلسفة التى وصل فيها إلى الأستاذية، تلك الدرجة العلمية التى نالها بادئ ذى بدء فى الطب البشرى وطب الأمراض العقلية وعلم النفس. حمل أول أهم أعماله عنوان " علم طب الأمراض العقلية العام " (١٩٠٥)، وقد أعاد النظر فيه عدة مرات، وكان عمله " الدراسة السيكولوجية لتصورات العالم " (١٩١٩) فى واقع الأمر تخطيطا للفلسفة الوجودية. شهدت الثلاثينيات والأربعينيات بعض أهم كتاباته فى المقام الأول عن الفلسفة، وبعض آخر عن التاريخ والسياسة وكذلك الدين. أما فى أثناء عمله كأستاذ بجامعة هيدلبرج فقد تلقى ياسبرز من النازية إيقافا عن العمل، كما تم حظر نشر أعماله، لأنه تزوج يهودية؛ إلا أن التدخل الأمريكى وحده أنقذ العائلة من الإلقاء بها فى هاوية المعتقلات

أو الانتحار الجماعي. بعد الحرب وبعد التزامه ببداية سياسية أخلاقية جديدة، وافق ياسبرز، مخيبا أمل ألمانيا، على استدعائه للأستاذية فى جامعة بازل. إلا أن المشاكل السياسية كانت أكبر ما شغله فى آخر سنوات عمره.

اندفع فكر ياسبرز ــ عاقبة أموره الشخصية (المرض والحب) ــ متأثرا فى المقام الأول بكل من كيركجارد ونيتشه اللذين اعتبرهما كظاهرتين كبيرتين مستثنائين للقرن التاسع عشر. علاوة على ذلك تأثر تفلسفه، على وجه الخصوص بناؤه الصورى، أساسا بنقدية كانت والكانتية الجديدة، وكذلك بفلسفة المطلق الحديثة، أى بكل من إسبينوزا وشلنج. التأثير المبكر بتلك التأملات "اللاهوتية" للوجود الذى تم التغلب عليه فى أول الأمر عن طريق نظرية معرفة ذات نقد ذاتي، يجد أول ظهور له بالفعل فى فلسفة ياسبرز المتأخرة. ينقسم فكره نسبيا بوضوح إلى طورين بدرجة تمكننا من الحديث عن تغيير الموضع (من موضع الذاتية إلى موضع المطلق). الطور الأول هو طور الفلسفة الوجودية الذى يجد تأييدا من نقد فكرى نظرى معرفي، والطور الثانى هو طور الفلسفة الحسية الذى يجد تأييدا فى واقع الأمر من فلسفة العقل التأملية. فى الطورين يتضح فهم فلسفته إلى حد بعيد بطريقة غير مباشرة فقط لأنه دون برهان مذهبى ونادرا ما يتم التعبير عنه فى صيغ(٣٥).

يخرج ياسبرز فى عمله " الفلسفة " (١٩٣١) نظريا من نقد معرفة مرتكز على العلوم، وينطلق فى المحيطات الثلاثة: التوجه فى العالم وإيضاح الوجود والميتافيزيقا، التابعة للتقسيم القديم فى مجالات الوجود: العالم والنفس والإله، ولتقسيم الأفكار المناسب لدى كانت. بالفعل تصبح الآن أطوار الفكر الخارجة من مجالات الوجود والموجهة إلى تعميق متزايد لمعرفة الوجود، سبيلا حديثا إلى الإله. الشرط هو التفريق القياسى بين القابل للمعرفة وغير القابل للمعرفة أو قابلية الموضوع وعدم قابلية الموضوع، وعلى هذا يكون التفريق بين الوجودى فى ذاته والظاهر. جوهر كل الظواهر هو الوجود فى أكبر معنى لكلمة "العالم "، الوجود (الاستعلائى) للعالم فى ذاته يظل غير قابل للتعرف عليه، التعرف عليه يكون بحد أقصى فى إخفاق المعرفة. أما الأنا الذاتية فمنها ما هو قابل للمعرفة ويكون من هذه الناحية كوجود تجريبى بالمعنى الدقيق لكلمة " جزء العالم "، ومنها ما هو غير قابل للمعرفة ويكون من هذه الناحية وجود فوق التجريب، لكنه قابل للمعرفة فى الحرية الداخلية لاختيار الذات عن طريق قرار. لذلك فالمدخل الأولى (الاستعلائي) للكائن فى ذاته هو الوجود

الخاص، الذى يشكل إيضاحه أكبر جزء فى الفلسفة. إلا أن الاستعلائية تستطيع أن تكون قد أصبحت تعنى مباشرة بمعنى أضيق للكلمة (الإله أو المطلق) ـ انطلاقا من إيضاح الوجود – لكن بالاعتماد عليه بمساعدة الرموز (على سبيل المثال فى نطاق الأديان) الميتافيزيقا ترجع فى واقع الأمر إلى مثل هذا المنهج لقراءة الشفرات(٣٦). بهذه الطريقة يتطور التفلسف من الناحية النظرية فى ثلاثة أطوار.

تكون الفلسفة كتوجه فى العالم داخل وسط العلوم، لكنها ليست علما لأن علم فى العالم ككلية غير ممكن. رجوعا للتعبير الصارم للعالم المرتكز على العلوم الطبيعية لدى ياسبرز يكون العلم برمته علما فرديا. له موضوع خاص ومنهج نوعى؛ علاوة على ذلك هو معرفة اعتمادا على ذات لها هويتها، مانسميه الاستيقان عموما بكل بناياته الإنسانية العامة للاستيقان والفكر. من خلال ذلك يكون العلم دقيقا وذا صلاحية عامة، هذا يعنى أنه يقوم قهريا بإعطاء نتائج مؤكدة لها ذاتها الداخلية وقابلة للاستيثاق، ويبقى بالفعل مقصورا على الظواهر والمعارف الجزئية. إنه يؤدى بسبب لانهائية الظواهر إلى بحث لا ينتهي، ومن ناحية أخرى يؤدى إلى الحدود المبدئية للعلم عموما. إرادة العلم، التى لا تنتهى وهى ذاتها حافز فلسفى فى العلوم، تفشل إذا فى العلوم. هكذا يكابد الفكر صدمة ويكتسب بهذه الطريقة إدراكا فلسفيا أوليا، ألا وهو الانحسار الذاتي. التطلع إلى كينونة العلوم يؤدى بهذه الطريقة لدى ياسبرز عن طريق نظرية علم نقدية إلى نسبية كل المعرفة، بالأحرى إلى تساؤل متجاوز للعلم عن حدود العلم والجانب الآخر للعلم. الأمر لا يدور حول رفض العلم (رفض الإيمان بالعلم)، ولكنه تفريق نقى بقدر الإمكان بين الفلسفة والعلم. لأن الفلسفة ليست علما بالمعنى الاصطلاحى، لكنها علمية بمعنى آخر للكلمة، ألا وهو العقلانية، أى فكر منهجى مذهبى دون أن تسطيع الارتباط بمنهج أو مذهب. إنها مرتبطة بالعلم، منذ أن تواجد العلم، لكنها تختلف عنه فى سياق لايمكن التغاضى عنه، فيه يستطيعان دائما أن يزدادا وضوحا بماهيتيهما. من هذه الناحية يقوم العلم دائما بدوره كنوع من المعيارية السلبية للفلسفة التى تصبح مدركة لعقليتها، إلى حد ما عن طريق التفريق بين الفهم والإدراك، أى أساسا عن طريق عزلها عن العلم. الفلسفة التى يجب أن ترتبط اليوم بالعلم، أعلى من العلم، بقدر ما تتطلع إلى العلم وتوجه ذاتها بمساعدة العلوم. إنها لا تسبقه دعما له، بل تسير متطلعة معه أو بعده (بقدر ما تتلاقى قضاياها بمثيلاتها لدى العلم).

نتيجة التوجه فى العالم سلبية بطريقة مؤكدة: لا أجد أى توقف فى العالم من خلال العلم، سلسلة ما يمكن معرفته لا تنتهي. لذلك أجدنى مردودا إلى نفسى كمتسائل وباحث. بهذه الصدمة الارتدادية تبدأ الفلسفة كإيضاح وجود. فيها [فى الفلـسفة] يجب على أن أنطلق من أن ما يطلق عليه علوم الإنسان تعرف من الإنسان فقط كظاهرة، الإنسان بوجه عام، لكنها لا تستطيع أن تدلى بشيء عن الوجود الحقيقى للإنسان، وخاصة عنى أنا، ما دمت أنا لست شيئا عاما. أنا دائما أكثر ما يستطيع منى أن يدخل فى الظهور، أكثر على سبيل المثال مما يمكن الاعتراف به من الإنسان فيما نسميه العلوم. كما أننى لا أستطيع أن أحددنى فى أى مفهوم [مدلول]، لأننى أنا نفسى من يضع المفهوم. بلا شك تستطيع هذه الإشارات إلى الأنا غير القابلة للموضوعية أخيرا فقط عن طريقى أنا، عن طريق ارتقاء داخلى يتمثل فى انقطاع عن استيقانى الحالى وقفزة إلى استيقان جديد، أن تنال أهميتها التى تتمثل فى إعطائى استيقانا لذاتى كوجود فردى. فى واقع الأمر يعرف كل إنسان أنه فى الأساس فردى وأنه أينما يكون سوف يقع على عاتقه أن يتخذ قرارا عن ذاته. أنا كوجود فردى لا أكون ذات عامة سائغة، ولكن أنا أكون فقط ما هو أنا أو ما يمكن أن أكون؛ لأن الوجود لايزال دائما من حيث الجوهر وجودا ممكنا. كإمكانية فردية، أن أكون عن طريق الاختيار الذاتي، أى أصبح عن طريق تملك ذاتى " بالفعل " عن طريق ذاتي، وفى الحقيقة عن طريق "قرار ضرورى"، أكون أنا حرية فوق تجريبية، تدل عن نفسها فى حـــــالات فرديـــة (الموت، الصراع، المعاناة، الذنب)، وفى الاتصال بالآخرين، هذا يعنى فى الحالات التى تمنع عن نفسها إمكانية المعرفة والفعل، وفى اتصال "كصراع محبوب" يتجاوز كل الاضطلاع العلمى وكل التبادل المنطقى للتاريخ: كوجود أتقدم للفشل، ولكن أيضا لغيره. المفاهيم [الدلالات] العامة التى لايمكن تجنبها، وفيها يحاول الوجود الفردى أن يدل على نفسه، لايكون فى واقع الأمر سوى " إشارة " لما يصعب على الوصف. إنها علامات على شيء أو مشيرات لشيء استعلائى. هكذا يكون مفهوم الوجود كمفهوم عام لا يمكن تجنبه. لذلك تكون الاطلاعات الفلسفية أخيرا مجرد نداءات.

أعلى حنكة تستطيع أن تؤدى إلى إيضاح الوجود هى إدراك أننى لا أكون ما أكون فقط مما أكونه منى، ليس فقط بالمعنى الهزيل أننى لم أخلق نفسى بنفسى،

بل بالمعنى الدينى الأسمى: أن القدرة على اتخاذ قرار يخصنى، ليست لدى من نفسى فقط. بينما أتمكن من نفسى، وأصل إلى نفسى، يتم " إهدائى " لى، أى وكأنى أستطيع، كما قال ياسبرز، أن أكون " خارج" نفسى. فى هذه الحنكة ذات "الرأفة" يتم إدراك الاستعلاء كما يقولون مباشرة، ويكون بلا شك فى أول الأمر مجرد "استعلاء خاص بى"؛ الاستعلاء المدرك حقا ليس عاما، هو أولا مجرد ما يواجهه وجود فردى. هذه نقطة انطلاق تستطيع الميتافيزيقا أن تتخذها لمحاولة جعل مثل هذه الاستعلائية قابلة للفهم. لكن لأن ياسبرز يرفض مع كانت كل الميتافيزيقا السائدة كإنكار غير مكانى لمادية الوجود، فهو يتحمل هنا، نتيجة عدم وجود شيء يمكن التعرف عليه، أصعب واجباته، وهو أن يقول شيئا عن الوجود الاستعلائى فى نفسه، بوجه خاص عندما يبحث عن إمكانية تجنب كلمة " الرب " (من أجل استعلاء مستقل بأى شكل). تستطيع الفلسفة فى واقع الأمر أن تقارن ذاتها فقط مع الدين، ولكن بتحفظ؛ لأنها تريد أن تظل غير عقائدية، هذا يعنى أنها تريد تجنب الأقوال الميتافيزيقية المتخصصة بقدر الإمكان. من بين نتائج هذا أن يحاول ياسبرز أن يصل إلى تغيير تقديرى لمعنى الرموز الدينية القديمة، إلا أن هذا الذى نسميه منهج الشفرات ظل مرتبطا بالوجود، الذى يتضح فى استعلائيته، أى أنه دون أى مطالبة بالصلاحية العامة. الميتافيزيقا هى مجرد "استحضار" الاستعلائية، والفلسفة هى أخيرا " عقيدة فلسفية ".

يتضح فهم ياسبرز للفلسفة بطريقة غير مباشرة من خلال بناء فلسفته. التفلسف يتفتح عبر التوجه فى العالم (نقد العالم)، وإيضاح الوجود (معرفة الذات) والميتافيزيقا (افتراض الاستعلاء)، مركزها يظل إيضاح الوجود، الذى هو شكليا مجرد محيط بينى، ولكنه واقعيا مركز حنكة الوجود وتحليل المعرفة. تتم تهيئتها لفشل التوجه فى العالم وتظل تساندها شرطية كل التحليل الاستقرائى الصحيح. يجد الفيلسوف نفسه فى إيضاح الوجود كمفكر متواجد يقوم - من بين ما يفعل - بقطع رأى دائما عن نفسه من خلال فكرة كعمل داخلى. من هذه الناحية يكون التفلسف عملا فرديا: إيضاح الذات هو أول تحقيق للذات. هذا الفعل المفكر، على الرغم من ارتباطه بالاتصالات يكون أخيرا غير قابل للإخبار، لأنه يحدث أساسا فى الأنا الواضحة مما يجعله فى الوجود النقى وليس فى الظهور. كإيضاح الوجود عن طريق "الاتصال الذاتي" (٣٢٨) يصبح التفلسف الذى يخبر عن نفسه نداء،

بالأحرى طلبا لتنفيذ تكميلي لفعل مفكر غير قابل لجعله موضوعيا. يتم تطور منهجي في وضع تعريف دقيق للعلم وينتهي بتفريق من الدين. بينهما يجب على الفلسفة أن تحافظ على أصلها الخاص [مصدرها]. الفلسفة، استيقان الوجود من أصل آخر (٢٠٦)، هي "الكشف المؤكد للحتمية" أو "تحقيق ذاتي للوجود [الماهوي] ذي التداخل الظاهري في الكينونة [الآنية]" (٢٢٤). هكذا يكون التفلسف أخيرا استعلاء [علوا]، وبالفعل " فقط كتنفيذ وليس نتيجة " (٣٤)، إنه تحقق مفكر لكينونة حقيقية. لكن تحول استيقان الوجود هو في الوقت نفسه تحول استيقان الذات والعكس أيضا صحيح. شأنه شأن هذا الإيضاح للوجود يكون التفلسف ذاته فعلا أصليا داخليا وعاقبة فعل داخلي <<التفلسف يستهدف التحقق من الوجود [الماهوي]، (٢٩٩). تبعا لذلك لا تقوم الفلسفة أساسا على الخطأ والصواب، بل على الفارق "بين مصدر الفكر ونهايته" هذا يعني بين الفكر الوجودي [الماهوي] والفكر المتكلف>> (٢٠٣). بلا شك التفلسف ليس دائرة آنية للوجود [الماهوي] حول ذاته؛ لأن تحقيقه يتعلق بلقاء ماهو آخر في المطلق.

مباشرة بعد عام ١٩٣١ حاول ياسبرز التغلب على حدود إضافته الفلسفية الذاتية الأصولية، التي تقدم فيها الوجود الحقيقي باعتباره غير قابل للإدراك وعلى هذا باعتباره استعلائيا، وتقدم الوجود المطلق فقط "كوجود أنا"، في قفزة ثانية عن طريق إكمال "أنتولوجي" ("شبه أنتولوجي")، دون الرغبة في التخلي عن الإضافة الأولى المتسمة بالنقد المعرفي وبالفلسفة الوجودية. في مقدمة عمله " الفلسفة " أعلن ياسبرز عن فلسفة إدراك جديدة كإكمال للفلسفة الوجودية، التي ما أتم عرضها إلا وتنبه بوضوح إلى ما وصلت إليه حدود الفكر الذاتي وربما أيضا إلى خطورة اللامعقول أو سوء الفهم كلامعقول. ولعل خبرة السياسة المعاصرة كل معقول ممارس قد زادت من حدة هذه المشكلة. العرض الأول لإضافته الجديدة نجده في مجموعة محاضراته التي ألقاها عام ١٩٣٥ تحت عنوان " العقل والوجود ". ثم حلل في عمله " فلسفة الوجود " فلسفة الوجود الخاصة به كشكل جديد لفلسفة الإدراك الجديدة ونسقها في فلسفة جديدة للمحسوس، وبذلك في " منطق فلسفي ". الفلسفة ليست فقط العلم بشيء، لذلك نحن في حاجة إلى فكر يحلل الحياة بدلا مما يسمونه الفلسفة العلمية. لكن يجب دفع خطر اللامعقول عن طريق فلسفة الإدراك التي ترتكز على التفريق المثالي بين الفهم والإدراك، إن صح التعبير بين درجتي

العقلية؛ خطر إرجاع الفلسفة إلى أنثروبولوجيا الذاتية عن طريق فلسفة الوجود المحسوس التى تريد " كلامنطقية عقلية " أن تكون استعلاء تأمليا يوضح الوجود. هكذا يتم البرهان على فلسفة الإدراك كفلسفة المحسوس، وذلك فى الحقيقة بطريقة مزدوجة: فرعها الأول عبر "عملية فلسفية أساسية" التى هى عملية إدراك، وفرعها الثانى عبر إدخال الإدراك "كرابطة لطرق المحسوس". بلا شك استطاع ياسبرز أن ينتهى من الجزء الأول لهذا المنطق الفلسفى، كما استطاع هذا الجزء الظهور بعد الحرب ("فى الحقيقة" ١٩٤٧).

ينفتح باب الطريق إلى "الحد الأقصى" للمحسوس على يد ياسبرز من خلال تأملين. الأول يزيد تعلقه بالاستعلاء فى الميتافيزيقا الكلاسيكية، والثانى يزيد تعلقه بتأمل الموضوع والذات فى المثالية الألمانية. الشكل الأول للعملية الأساسية يتنبه أولا إلى أن كل الوجود المادى المجسم يبقى أمامنا غير منفرد، هذا يعنى أنه يرد فى وجود شامل، ولا يصبح هو ذاته شيئا؛ وثانيا إلى أن كل أفق من معرفة يجب أن يتداخل فى أفق آخر دون أن تستطيع أن نعرف أفقا يضم كل شىء. من هذه الناحية لعل المحسوس يكون أفق كل الآفاق وأيضا كلية الوجود الذى لا يظهر بل يتواجد فى كل ما يرد أمامنا. الشكل الثانى للعملية الأساسية الذى يراه ياسبرز على ما يبدو أكثر أهمية، ينبعث مما نسميه انقسام الموضوع والذات، هذا يعنى أنه ينبعث من حقيقة عدم إمكانية اعتبار الأنا دون اللاأنا أو اللاأنا دون الأنا. هذا الشكل يسأل عن وجود كليهما، الذات والموضوع، أى أنه لا يظهر فى الذات وحدها أو فى الموضوع وحده، بل فى كليهما معا. هكذا يحل أيضا بهذه الطريقة محل النموذج أحادى البعد الكلاسيكى للارتقاء من الأشياء الحسية إلى ما نسميه أشياء غير حسية (غيبية)، مجاز وحدى (ينتمى لمذهب وحدة الوجود) سابق للوجود، الذى أجد فيه ذاتي. كل ما يرد فى هذا المحسوس يجب أن يعد كطريقة للمحسوس، وطرق الوجود هذه تجد تعريفا لدى ياسبرز بوجهات نظر مختلفة، قبل كل شىء طبقا للفرق بين الأنا واللاأنا وكذلك بين الوجود والظهور. على ضوء الفرق بين الأنا واللاأنا نكون نحن كونا واستيقانا وروحا ووجودا، لكننا لا نكون عالما واستعلاء [علوا]؛ أما الزوايا النقدية المعرفية فيتم رفعها إلى مقياس واجب التقديم، هكذا يستسلم الكون إلى الوجود. والاستعلاء، لكنه يظهر فى الواقع ككون وعالم. الفرقان يؤديان [بين الأنا واللاأنا وبين الكون والظهور] إلى نوع من التقسيم

الأنطولوجى أو شبه الأنطولوجى الذى يرد فيه كل الوجود مقسما ومتناسقا. بينما يستطيع الإدراك أن يمعن الفكر فى كل طرق المحسوس هذه ويجمعهما، يكون [الإدراك] رباطا (ذاتيا) للمحسوس، كما يكون فى وقت واحد هو الفكر، الذى يتفق والوجود ويرتبط به. هكذا يتم البرهان على طرق المحسوس فى مخرج من الذات وحدود الفكر الإنسانى، ولكن واقعيا من خلال التسمية يعود إليهم. من هذه الناحية يعارض ياسبرز - ومفكرون آخرون أيضا - الإرادة فى موضع المطلق، على الرغم من أنه يريد إعلان واقعية المحسوس غير القابل للتحديد فقط عن طريق "استيقان حدى".

المحسوس لايمكن إدراكه بما تدل عليه الكلمة، أى أن معرفته ليست فى المستطاع؛ لذلك كل اقتراب فعلى من هذا الوجود الحقيقى يصيبه فشل الفكر. التفلسف فى الحقيقة لاهوت سلبى. هذه المشكلة وصل بها ياسبرز إلى صيغ حادة فى محاضراته عن "العقل والوجود". الفلسفة" لامنطقية عقلية، عقل حقيقى يصل لهدفه فى تحطيم منطق الفهـــــم" (١٠٩). الفلسفة مجرد معرفة وجود غير مباشرة، معرفة غير مباشرة للاشيئية أو لما فوق الشيئية عن طريق الشيئية، أى أنها تقهقر فكرى إلى الوحدة الأزلية بين الذات والموضوع أو بين الفكر والوجود. التفلسف ليس فقط فكرا أحادى البعد، التفلسف يعنى: " السير فكريا من الواقع، من الوجود ذاته، للعودة إلى الوجود" (١٢٥). أو بمعنى آخر: التفلسف استعلاء، وهذا الاستعلاء فى المحسوس إلى المحسوس يفرض علوا يفوق"علوى أنا". هكذا يؤكد تفلسف ياسبرز صحته فى النهاية كفكر دينى يقترب من الصوفية. التفلسف، كما يقول [ياسبرز] بين الحين والحين، هو "إدراك المحسوس". إن ياسبرز يريد كما ورد فى " مدخل إلى الفلسفة" (١٩٥٠)، رؤية الواقع فى أصله" (١٥). فى الوقت نفسه يتمسك بهدف إيضاح الذات وتطوير الذات عن طريق الاستعلاء. " الفلسفة تركيز فكرى، عن طريقه يصبح الإنسان هو ذاته، فيه يظفر الإنسان بالواقع " (١٥).

الفلسفة لدى ياسبرز عقيدة ذات تأثيرات تصل إلى نطاق السياسة. ولعل إدراكه للفلسفة يبدو خاصا بدرجة توضح أنه قد أعطى تفلسفه أهمية سياسية كبيرة. فى الحقيقة إن اهتمامه بالسياسة كان قليلا حتى بدأ انشغاله الشخصى بالنازية، وسرعان ما لعبت مسائل عديدة دورها المؤكد فى فكره مثل مسألة الفهم الصحيح للدولة والدور المتاح للفلسفة فى المجتمع. هنا ظهرت معارضته لوثوقية أى معرفة

وما ينتج عنها من كلية، وكذلك معارضته لكل سمو كيانى للجماعة السياسية وما يتبع ذلك من تأثير على الدولة. إلا أنه يركز على أهمية الأحكام الأساسية الوجودية للوجود الاجتماعى الواضح، وهذا مما دفعه بقصد سياسى إلى زيادة طلبه لميلاد وجودى جديد للعديد من البشر بقدر الإمكان. إمكانية السياسة الحقيقية تكون لديه بافتراضين: بالاعتراف بحرية فوق سياسية، فوق تجريبية، وبالاعتراف باستعلاء مطلق يحتم وجودا حقيقيا. وكما أعلن ياسبرز فى عمله " الوضع الروحى فى العصر الحاضر " (١٩٣١) أن السبيل إلى الإنقاذ الوحيد من أخطار الحالة السياسية والإطلاق العلمى هو الارتقاء بالوجود الحقيقي، فقد طالب بعد الحرب دائما بتغير فى ألمانيا وفى كل العالم وتأسف لتأخر هذا التغير قبل كل شيء دفعه التهديد النووى أثناء الحرب الباردة إلى رؤية الإنقاذ الوحيد الممكن للإنسانية فى تحول روحى أخلاقى عام، وإلى أن يجعل من هذا النداء تضرعا (لكن هذا النداء يحتم أيضا منظمة حلف شمال الأطلنطى الوقائية الحربية). إلا أن ما جاء به ياسبرز من " مواعظ هدى " فلسفية وجودية وجب عليها أن تظل بلا تأثير. مما جعله هو ذاته يتأسف على انشغاله السياسى كإضاعة للوقت، حيث لم يجعله يتناول منطقه الفلسفي، خصوصا المقولة(٣٧).

من البداية قل انشغال ياسبرز بالشكل المضمونى للفكر عن انشغاله الشديد بالحركة الوجودية للفكر، أى أن انشغاله قد قل بالفلسفة، وزاد بالتفلسف. كان أمله فى "تبخير كل المضمون"، كما ورد بين الحين والحين، هو الاقتراب من الوجود المطلق. لقد خشى إدخال الفكر المتلفظ به فى نطاق العقائدية وإمكانية ضم العقائد للتطبيقية. على التفلسف أن يبقى فكرا حرا. هذا يستطيع أن يؤدى إلى تنسيب شبه مستقر لكل الأقوال أو حتى إلى غموضها من البداية على الرغم من أن ياسبرز قد ركز دائما على أن معرفة ما فوق الشيئية تكون فقط عبر الشيئية، أى أن المعرفة الموضوعية التحويلية تكون فقط فى نطاق الذات، فإن ذلك يعطى انطباعا أنه يتحاشى منذ البداية الأقوال الواضحة من أجل " تعليق " التفلسف المستهدف، وأنه من خلال عدوله عن تحديدات (قابلة بديهيا لإعادة النظر)، لأنه فى واقع الأمر لم يقل شيئا يحول دون التفاهم المراد. بل ويمكن أيضا أن يعطى الانطباع وكأن ياسبرز خشى الحوار مع الشيء كما هو الحال مع البشر وأنه أراد أن يرجع بالتفلسف إلى تحقيق الذات عن طريق التفاهم المحبب فى أصغر الدوائر.

٣-٢- هيدجر - أنطولوجيا وجودية
وفكر وجود متحرر:

ولد مارتن هيدجر (١٨٨٩ــ ١٩٧٩) فى مسكرش، وهى مدينة صغيرة فى مقاطعة بادن، حيث كان أبوه صانع براميل، وفى الوقت نفسه أمينا لخزانة كنيسة القديس مارتن فى تلك المدينة. درس أولا اللاهوتية الكاثوليكية والفيزياء، ثم بعد ذلك الفلسفة بصورة رئيسية على يد أستاذ الكانتية الجديدة ديكرت؛ وسرعان ما قطع الإعداد ليكون قسيسا. ثم صار عام ١٩١٩ بعد خدمة عسكرية قصيرة مساعدا [معيدا] لدى هوسرل فى فرايبورج، وبعد ذلك أستاذا فى كل من ماربورج وفرايبورج، حيث مكث حتى نهاية حياته. كثيرا مارفض دعوة كل من ميونيخ وبرلين للتدريس بهما. فى عام ١٩٣٣ أصبح مديرا رسميا للجامعة، وانضم إلى الحزب الوطنى الاشتراكى (النازى)، لكنه استقال من منصب مدير الجامعة عام ١٩٣٤. وعلى الرغم من بقائه عضوا فى الحزب فقد تم وضعه تحت ملاحظة الشرطة السرية لدواعى الأمن. أما نتيجة تصادماته مع الحزب النازى فقد أدت عن طريق مديرى الجامعة إلى منع قيامه بالتدريس من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٥١. ومع كل ذلك فقد برهن على ماله من تأثير فى هذا الوقت .

أدرك هيدجر أنه مفكر أم وجودى. حيث صار من باب الصدفة تلميذا لعمل فرانس برنتانو" عن المعنى المتنوع للموجود لدى أرسطو (١٨٦٢) وتنبه إلى مشكلة الوجود. هذا الاتجاه الفكرى الذى اتخذه هيدجر فى كتابة تاريخ الفلسفة، لم يستطع تأثير الكانتية الجديدة أن يغير فيه شيئا؛ استقباله فيما بعد لفينومينولوجيا هوسرل وتأويـــل ديلتاى كانا أيضا من هذه الزاوية وكذلك مواجهته لعمل نيتشه. من إجابة السؤال عن ماهية الوجود منى هيدجر نفسه طوال حياته - دون حجة أقرب - بحل لكل المشاكل الممكنة، بتغيير للفهم الإنسانى للذات وللعالم، بتغيير للإنسان وللعالم، كما أعلن على العكس من ذلك تحولا للفكر الإنسانى من جديد كشرط لكشف جديد للوجود. بلا شك يكون فى هذا الإطار تطور لا يستهان بـــه للتفلسف: من الفلسفة التى كانت أساسا كأنطولوجيا فينومينولوجية عامة، حتى عبادة وجود، ترفض أن يحمل فكرها الذاتى اسم "فلسفة" فى هذا الصدد لم يصل التغيير التام إلى التساؤل عن الوجود فقط، بل أيضا إلى معنى كلمة "وجود" وحتى إلى

طريقة كتابتها. إلى جانب المرحلتين الأساسيتين المنفصلتين عن طريق منحنى متعدد المعنى، قبل كل شيء اعتمادا على تحقيق مخططات المحاضرات العامة، تتضح اليوم التحريكات تدريجيا حتى يمكن التعرف عليها. بالتحول العميق لهذا الفكر يتضح تغير تدريجي لمفهوم الفلسفة، هذا التغير الذى يبدو أخيرا وكأنه يؤدى إلى رفض كل الفلسفة.

يحاول هيدجر فى أول وأهم أعماله الأساسية "الوجود والزمان" (١٩٢٧) أن يطرح على بساط البحث مسألة "معنى الوجود"، أى معنى كلمة أومفهوم "الوجود "، عن طريق تحليل وجود الإنسان. لتحقيق هذا الغرض يريد من البداية أن يعرف أساسا كيف يفرق بحدة بين الوجود والموجود (الفرق الأنطولوجى) وبين ما يتبع ذلك من تساؤلات أنطولوجـــية (وجودية) وموجودية. الإنسان على سبيل المثال ماهية موجودية (موجود) أولويتها الأنطولوجية (أولوية وجود) ترتكز فى وجودها الأنطولوجى، أى فى وجودها المدرك للوجود. يقف من وجوده وقفته من هذا الوجود لأن الأمر فى وجوده يقوم على هذا الوجود، وعلى هذا فهو يقف من وجوده وقفته من العالم ومن الوجود عموما. الإنسان ليس كأى موجود عداه مجرد موجود متاح هو وجوده، لأنه يدركه [يدرك وجوده]، أى أنه يأتى بنفسه إليه [إلى ذاته]. لأن الإنسان بهذا المعنى يكون هو موجوده أو هو "هذاه"، أطلق هيدجر على الإنسان اسم " الموجود "، بينما وجود هذا الموجود الذى يقف منه كإمكانية لذاته، تلك الامكانية التى يجب فهمها وتعريفها هى الموجود لدى هيدجر. الإنسان يتواجد كموجود. بتحليل وجود هذا الموجود الواقعى، بما نسميه تحليل الموجود، يريد هيدجر تطوير أنطولوجيا، يكون عليها كأنطولوجيا أساسية أن تترك وراءها كل أنطولوجيا سبقتها. معرفة الذات لدى الإنسان (بوجه عام) تصبح هى مفتاح معرفة الوجود بقدر ما يدور الأمر هنا على فلسفة ذات قد تم دفعها إلى التطرف. تحليل الموجود لا يريد إذا أن يتم فهمه كفلسفة موجود أو حتى كأنطولوجيا، على الرغم من أن عليه أيضا أن يقدم لهذا أحجار البناء المهمة. هذا التحليل يريد ألا يهتم حتى بالتساؤلات الموجودية، على سبيل المثال التساؤلات الأخلاقية.

الوجود الحقيقى وجود " ذاتى " وليس فقط استيقانا استعلائيا ويطلق عليه هيدجر اسم "وجود فى العالم". العالم ليس كل العالم المكانى والزمانى، بل ترابط عام (ترابط إحالة) لما يأتينا بشأن مفهوم بأى شكل، ويكون فى الحقيقة من أول

الأمر ترابط إثبات مسلم وبعد ذلك موضوع معرفة موجود. كذلك "الوجود – في" لا يكون فقط " التواجد" المكانى – الزمانى فى العالم، بل "الوجود – مع "لدى الترابط العام للموجود، أى العلاقة إلى الوقائعية، علاقة متفهمة ومستنتجة لذاتها فى تواجدها. للمتواجد الذى تم فهمه بهذه الطريقة إمكانيتان للاتجاه مع العالم ومع نفسه ومع الآخرين من البشر إما أن أجعل نفسى أتنازل عن بديهيتى وذلك عن طريقه كونى عبر اندثارى فى العالم وبذلك فى الآخرين من البشر؛ أفهم نفسى هكذا، كما يفهم " المرء " نفسه، هذا يعنى أنى أتواجد دون خصوصية، أو كما يقول هيدجر أحيانا "منفور" و"ليس لى من قرار". أو أستطيع أن أنتزع نفسى من العالم وأقرر قبول أنا ذاتي، هذا يعنى أن أتواجد كأنا بكل معنى الكلمة، أى اكون صحيحا، أو كما يقول هيدجر أحيانا "حقيقيا" و "أصيلا" (قارن ٢٢٢ – ٢٢٤). إمكانية مثل هذا التخصيص للذات عن طريق الذات – عن طريق عدول عن العالم ــ تنشأ فى الخوف من الموت عن طريق تصميم متقدم لقبول الانتهاء الذاتي، تنشأ إذا فى "حرية الموت"، وتجعلنى حرا من العالم، لكن دون احتمال الوصول بهذا إلى شيء من ما بعد ذلك من حيث المحتوى لهذا التصميم. الخوف من الموت الذى هو بذلك محور دائرة الحجج، يستفيد من التواجد، بينما هو عدم وجود ذاتى له، فى كلية وبذلك من "الهم" ككلية بناء لوجوده الزمانى. لكنه هنا يطرح التساؤل نفسه إذا ما كان هذا التحليل الوجودى الظاهر شكليا يقوم على مثل وجودى، "مثل واقعى" لا يصرح هيدجر بهذا فقط، بل يعلن أيضا ضرورة هذا الواقع. لأن "الحقيقة" الأنطولوجية للتحليل الوجودى تتكون بحكم الحقيقة الوجودية الأصلية (١٤٧ – ١٤٨) بهذا يبدو أن هيدجر يجعل من فرده الذاتى مقياسا للمعرفة، وبهذا أيضا يأتى التساؤل المطروح عن ذاتية الفلسفة أو عن الموضوعية الممكنة للفلسفة.

"الفلسفة أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، بناء على تأويل المتواجد، أنطولوجيا حددت كأنالوطيقا [كتحليل](٣٨) للوجود نهاية إرشاد كل التساؤل الفلسفي، من أى منشأ وإلى أى رد. (٥١) فى هذا التعريف المعقد إلى حد ما يحاول هيدجر أن يلخص العديد من مطالبه. من حيث الموضوع تكون الفلسفة معرفة الوجود، بالأحرى وجود الموجود، وتكون فى الحقيقة أنطولوجيا كلية على خلاف مع الأنطولوجيا الإقليمية، التى تستهدف فقط نطاقا ضيقا للوجود أو الموجود. أما من

حيث المنهج فهى فينومينولوجية، هذا يعنى أنها تنطلق طبقا للغرض من وصف متحرر من الحكم المسبق للمظاهر وتدركها كمظاهر للوجـود (ليس إذا مثل كانت كأغطية واضحة مجردة للوجود فى ذاته)، إنها تريد أن تجعل الموجود يظهر، كما يظهر هو ذاته بذاته، أى كما يبدو. بهذا يتبع هيدجر هوسرل، الذى فهم الفينومينولوجيا كوسيلة مجردة. إلا أن قبول الفينومينولوجيا ليس الكلمة الأولى وليست الكلمة الأخيرة للوسيلة؛ لأن هيدجر يحاول أن يكمل الفينومينولوجيا عن طريق تأويل مرتبط بديلتاي، بالأحرى أن يدعمه بالحجج. لأن المتواجد يتم تعريفه أساسا عن طريق علاقته بذاته، فهو يفهم ذاته دائما بأى طريقة، وفى الحقيقة (طبقا لتحليل هيدجر) من خلال إمكانياته، هذا يعنى من خلال إمكانية وجوده التى يضع نفسه على شاكلتها فى كل وقت. المتواجد هو وجود حر لأخص إمكانية وجود له، ومن هذه الناحية هو فهم أساسى. وبما أن كل ما بعد ذلك من فهم ومعرفة يؤسس الفـهم (التخطيط) الأساسي، تفقد الفينومينولوجيا خاصتها وبذلك أيضا موضوعيتها الظاهرة، بالأحرى موضوعها المطلق - الزائف؛ حقها فى الارتباط العلمى ينهدم من خلال تعلقها بالفهم الفردى للعالم وللذات، الفقدان المزعوم للحكم المسبق لدى الفينومينولوجيا، رؤية ماهيتها، يحدث فى "الفهم الوجودى" (١٩٦)، وأخيرا فى فهم وجودى مسبق: الفلسفة "كفهم فينومينولوجى" (٩٠)، وهذا كإنجاز لفهم الوجود. الآن تصبح الفلسفة تاريخية بشكل واع، تبقى إن صح التعبير ذات ارتباط وجـــودى (قارن ١٩٦ - ١٩٧). هكذا تصبح الفينومينولوجيا ذات المظهر المحايد درجة انتقال مجردة فى فرجار تأويلى للفهم التاريخى، وأنطولوجيا الأساس تصبح هى ذاتها تخطيطا أنالوطيقيا وجوديا لوجود تاريخى.

بلغت التاريخية الوجودية للفلسفة حدتها الأخيرة عندما اتجه النظر إلى الفلسفة فى علاقتها بالعلم. بالاختلاف مع ياسبرز يكون العلم لدى هيدجر ليس هو الأعلى الثابت ذا الصلاحية العامة، إلى حد ما بمعنى معرفة تتمتع بصلاحية ذاتية عامة كإنتاج إدراج بوجه عام، وكأن الفلسفة الحديثة تستطيع، وأيضا أصبح واجبا عليها الاعتماد الدائم على العلم. الأرجح أن يكون العلم، كما ورد فى عمل هيدجر "الوجود والزمان"، نتيجة معرفة سابقة متقدمة، تقوم كأنطولوجيا فى الفلسفة، وبالتالى لاتستطيع أن تكون وصية على الفلسفة. العلم ذاته فى واقع الأمر فلسفة. علاوة على ذلك تكون الفلسفة (الأنطولوجيا) ذاتها" كبحث "فينومينولوجى علما

(قـــــارن٤٦، ٢٢٧، ٢٩٨)، وفى الحقيقة تكون علم أساس. كل العلوم المنفردة تكون مجرد علوم الموجود، أما الفلسفة فى علم الوجـــود" (٥٠)، هى علم أساسى أسبق، حتى وإن كان ذلك فقط بالمعنى القديم المتسع للكلمة. بالفعل تكون كل معرفة نظرية، فلسفة أو علما مفردا، وتكون مثل هذه مجرد معرفة ثانوية أو "أصلية"؛ المعرفة البدائية تكون تعرفا عمليا - رزينا على المتاح - مما يؤدى إلى اهتمام مؤكد فى تقييم الفلسفة كمعرفة وجود مستنبطة وفى الوقت نفسه بدائية وكذلك قائمة على التطبيق.

بعد "الوجود والزمان" شهد فكر هيدجر تغييرا جذريا، يمكن بالاعتماد على طريقة تعبيره الخاصة تسمية هذا التغيير"حركة دوران". تلك الحركة التى تضم مجموعة أوجه لا يتيسر الربط بينها عن طريق شروح هيدجر الذاتية. ولا يجوز على أى حال أن تكون حركة الدوران هذه قد توجهت إلى عكس التساؤل الذى صوب بصره إليه فى "الوجود والزمان". ووضعه فى الجزء الذى ظل حينئذ دون نشر تحت عنوان "الزمان والوجود". الأرجح أن يكون الموضوع يدور حول تغيير متواصل بدرجة بالغة للفكر، لم يرغب هيدجر أن يعرف أن هذا يتم فهمه كتغيير للتساؤل أو كتغير للرأي، بل كتعميق للبداية الأصلية. كما يبدو أخيرا - دون الاعتماد على ألفاظ هيدجر - أن الموضوع يدور حول تحول فلسفة ذاتية متطرفة إلى فلسفة للمطلق. بوضوح يبدأ هيدجر الآن الحديث بنقطة الوجود. لم يعد التساؤل ينطلق من المتواجد عن معنى الوجود، بل صار الفكر المتواجد يأتى من الوجود. ولم يعد المتواجد هو هذيته الذاتية بدرجة كبيرة، بل هنية الوجود عموما، "بقعة جرداء فى [غابة] الوجود"، فيها يتحدث الوجود، هذا يعنى أنه مكان الحقيقة أو اللاحقيقة (الخفاء أو اللاخفاء). من هذه الناحية يبدو الإنسان الآن "كراع للوجود فى المقام الأول أو "كمحافظ" عليه ويكون توافقه مع "تشجيع الكون" بزيادة أو نقصان. اللغة تصبح "بيت الوجود". هكذا الوجود الذى وصل إليه الفكر من قبل فقط تقريبا كموجود "actus essendi" أو كأفق لكل الفهم، يصبح حقيقة قائمة بذاتها خلف، أو الأرجح قبل كل الموجود، حقيقة تتدارى أو تتضح فى الموجود. بينما يقوم هيدجر فوق كل هذا بوصف الوجود واتضاح الوجود كصيرورة، ويوضح هذه الصيرورة كحدث تاريخى قدرى، ينشأ تصور لتاريخ الوجود، الذى هو أساسا تاريخ انهيار وتاريخ شؤم، وفيه تنخفض الميتافيزيقا كمعرفة وجود غير لائقة إلى

فينومين تاريخى من أفلاطون حتى نيتشه. وضع خفاء ونسيان ضمنى للوجود فى الميتافيزيقا وفيما نشأ منها من علم وتكنولوجيا يصبح فقدان وجود، الذى هو ذنب وقدر فى وقت واحد، لكن يمكن بقدر المستطاع، فى "بأساء العالم" الحالية تغيير اتجاهه من خلال إظهار جديد أيضا للوجود. يستطيع الإنسان الاستعداد لهذا "الظهور الجديد للوجود"، الذى انتظره هيدجر كتحرر وخلاص، ورأى نفسه مبشرا به، فقط عن طريق "طمأنينة"، هى فى ذاتها على أية حال هدية الوجود، يجب على الإنسان الاستعداد لها دائما أبدا عن طريق تذكر الوجود.

لعل الانحياز السياسى قصير الأجل وكذلك معايشات الحرب قد لعبا دورا مهما فى التغيرات الجذرية التى حدثت بوضوح فى فكر هيدجر فى منتصف الثلاثينيات. يبدو هيدجر منذ نشأته، على الرغم من روحه الوطنية، ذا شخصية غير سياسية. لكنه فى ربيع عام ١٩٣٣، عندما صار مدير جامعة فرايبورج، فاجأ الكثيرين من تلاميذه بانضمامه إلى الحزب الوطنى الاشتراكى (النازية). فى محـــــاضراته (التوكيد الذاتى للجامعة الألمانيـــة)، التى استهل بها منصبه الجديد، دعى طلابه إلى أن يحملوا على عاتقهم" عزة [...] وعظمة الانتفاضة". النازية (٢٢) وكذلك" القوى الوطنية والعرقيـــة." (١٣) لشعبهم بخدمة العمل والجيش والعلم. حفظ ذات الجامعة الألمانية" يتوقف فقط على تطلعنا آنفا وسالفا إلى ذاتنا كشعب تاريخى – روحى أو عدم تطلعنا إلى ذاتنا" بعد ذلك بقليل كتب فى احد نداءاته العديدة، "الطلاب الألمان"، (١٩٣٣/١١/٣): "تأتى الثورة النازية بانقلاب كامل لتواجدنا الألمانى [...]. القائد ذاته ولا أحد غيره هو الواقع الألمانى الحالى والمستقبلى وقانونـــه " (١٣٥ – ١٣٦). إلا أن صحة خلفية هذا التأييد المنبرى يمكن رؤيتها أيضا فى معارضة هيدجر للإجراءات المنفردة والإحيائـــية[٣٩] الرسمية. يجب فهم انحيازه السياسى – بصرف النظر عن التفاصيل الشخصية – أساسا كعاقبة سريعة لفلسفته الوجودية ذات الشكل الحاد وأيضا ذات الدعوة إلى "الحزم"، وأيضا كعاقبة لقرب شديد لفلسفة العكس[٤٠] الوجودية لديه من دعاية التغيير السياسية لدى النازية (فى هذا الصدد أيضا القرب العام من النقد الاجتماعى والحضارى المنقول برومانسية وطنية لعب دورا مهما بلا شك). على كل حال استطاع هيدجر أن يشرك العكسية ذات التشكيل المركز بين الحقيقى وغير الحقيقى (أو الأصيل والمجتث إلخ) – على سبيل التحديد فى

الوجود والزمان – فجأة بالمضمون الاجتماعى والسياسى، وصار "التواجد الذاتى" دون أى تمهيد "تواجدا ألمانيا". فى الوقت نفسه وجد فكر المعركة الخاص ذا المضمون الأجوف لدى هيدجر موازيا واضحا فى الفكر النازى العدوانى، وكلاهما اتفقا فى الاحتجاج أكثر من الغاية، من خلال رفض المجتمع الذى يتسم بالديمقراطية والطبقة الوسطى الحرة. من التصميم على الإنسان المتميز بالفردية صارت الآن إرادة الشعب الألمانى فى ذاته، وفى الوقت نفسه تمثل المصير الآن كضرورة كبرى للتحرر فلسفة – تحرر تحرير – الوجود، التى تبدو متخصصة، انتقلت مباشرة إلى فلسفة تحرر سياسية، ومصير الوجود تحول الآن وليس للمرة الأخيرة إلى مصير سياسي. عندما فتر حماس هيدجر بعد عام فقط، حال فكرة بهذه الطريقة شبه الميتافيزيقية فى الحاضر السياسي. هكذا ظهر فى محاضراته "مدخل إلى الميتافيزيقا" (١٩٣٥)، انتظاره الدائم لتغير تحدثه النازية فى ألمانيا وأوروبا؛ لأن أمريكا وروسيا "شيء واحد من الناحية الميتافيزيقية؛ الجنون اليائس نفسه لدى التكنيك المعزول ولدى جمعية البشر العاديين التى مالها من قرار" (٤٠-٤١). لذلك يكون التساؤل عن مصير الوجود فى "ارتباط بمصيرأوروبا الذى يتقرر فيه مصير الأرض، حيث وجودنا التاريخى يثبت ذاته كمركز روحى لأوروبا" (٤٦). لقد صار واضحا لدى هيدجر، كما هو الحال لدى فيشته وغيره، إن ألمانيا هى المركز الروحى للعالم. إلا أنه حاول الآن أيضا التفريق بحده بين "الحقيقة الداخلية وحجم الحركة" وما "تحول إلى فلسفة للنازية" (٢٠٨) يبدو أنه ظل يأمل لمدة قصيرة أن يستطيع تحقيق تأثيره على التوجيه الروحى للنازية، وأن يستطيع إدخال التحول السياسى فى تحول فكر الوجود ذى التحرر التاريخى المنتظر. ومن هذه الناحية فقد كان أيديولوجيا قياديا مغمورا. إلا أن ذنب خطئه السياسي، مثلما كان يعتقد على ما يبدو حتى النهاية، لا يحمله هو مطلقا، بل النازيون الذين لم يصيروا ماكان ممكنا أن يكون؛ لقد طالب لنفسه بحق المفكر الكبير، ألا وهو جواز الخطأ الكبير. ونتيجة لخيبة الأمل هذه تجهم فكره أيضا بشكل ملحوظ – "بأساء العالم" الجديدة لم تعط أى فرصة للتحسن الإيجابى للعالم. الفلسفة صارت تعنى لديه الآن "كعمـــــل الحقيقة " (واللاحقيقة) وهذا كمصير تاريخى.

المراحل المنفردة للفكر الأخير ذى العسر اللغوى إلى حد ما، والتى أدت إلى خطوات منفردة "لحركة الدوران" لدى هيدجر، تنقسم على أكبر وجه (تقريب)

إلى ثلاث مراحل: أعوام التحول، وانطلاق الفكر الجديد، والفلسفة المتأخرة. فيها تغير أيضا تفهمه للفلسفة ولفكره الذاتى على وجه الخصوص.

(أ) من بين ما يميز أعوام التحول، تقريبا من عام ١٩٢٧ حتى عام ١٩٣٧، نجد الجدال العميق فى الشخصية العلمية للفلسفة. حيث تشمل محاضرة "الفينومينولوجيا واللاهوت" (١٩٢٧) تعريفا للفلسفة "كعلم الوجود"، الذى يحتاج كأنطولوجيا بوضوح "إلى تغيير النظرة الملقاة على الموجود" (٤٨). بالنظر إلى العلوم نجد أن الفلسفة "كالتساؤل الحر للمتواجد النقى الذى يحمل عبء نفسه" الذى يقوم على "قبول ذاتى حر للتواجد بأكمله" ومن هذه الناحية يتأسس فى "إمكانية وجود" تاريخية، وليس عليها "واجب تصويب الوجودية الأساسية" فقط، بل أيضا واجب الإدارة ذات التعليل "الأنطولوجى" (٦٥)؛ بالنظر إلى التفلسف فهى تبتغى "إيضاحا ذاتيا للماهية الذاتية" (٦٧). الأمر يدور إذا لدى هيدجر حول إظهار الأولوية الأنطولوجية لعلم الوجود هذا أمام العلوم المنفردة وكذلك الأساس الوجودى للفلسفة. كلاهما يرتكز على أن الفلسفة "كعلم" هى فعل الحرية.

وجهات النظر هذه تحدد كذلك الكلام عن الفلسفة فى محاضرة هيدجر عن "المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا" فى العام نفسه، لكن بالفارق العام أن مشكلة تصور العالم السالفة تعود الآن للفكر. الفلسفة، كما ورد فى هذه المحاضرة، هى فى الأساس علم على وجه العموم، هى العلم المطلق، بدرجة كبيرة حتى إن تعبير "فلسفة علمية" هو العلم المطلق، بدرجة كبيرة حتى إن تعبير "فلسفة علمية" هو فى الحقيقة مجرد حشو من هذا يتضح أنه إلى جانب اعتبار الفلسفة من قديم الزمان علما، يسرى مفهوم للفلسفة قد رفضه هيدجر على الرغم من التركيز على الوظيفة الوجودية للفلسفة، يحمل اليوم اسم "تصور العالم" ويتتوج فى المطالبة بتصور فلسفى للعالم أو فلسفة تصور العالم. غير أن هيدجر يرى أن تصور العالم ينتمى فى الحقيقة إلى التواجد التاريخي، لكن تصور العالم يعنى فقط الموجود ويكون من هذه الناحية "إيجابيا" مثل ما نسميه علوما إيجابية، أما الفلسفة فلا تتجه أساسا نحو الموجود، بل هى علم الوجود. "الوجود هو الموضوع الحقيقى الوحيد للفلسفة [...]. الفلسفة هى التحليل النظرى – التصورى للوجود، لبنائه ولإمكانياته." (قارن ١٢،١٥،١٤،١٧) هذه الفلسفة يجب عليها أن تبرهن على ذاتها، على أنها "عمل الحرية" (١٦) وبالطبع، كما يقول هيدجر مع هيجل، هى ليست للغوغاء ولا قادرة

على إعدادهم. الفلسفة، كما ورد فى مدخل إلى الميتافيزيقا، عبارة عن " تساؤل غير عادى عن ما هو غير عـــادى" (١٥).

(ب) الآن يتلاشى أكثر فأكثر ما سماه هيدجر فى زمنه الحاد، على سبيل المثال فى محاضرته عن "ماهية حرية الإنسان" (١٩٣٠)، "الشخصية العدوانية للفلســـــفة" (٣٥). بينما انطبع المحل إلى الميتافيزيقا بالجدل السياسى فى هذا الوقت وبالتصميم على تغيير العالم، ازداد شيئا فشيئا "ترك" الفلسفة جانبا فى "حركة دوران" فكر هيدجر التى اكتملت فى الخفاء بمقتضى الأوضاع، ثم تم إعلانها بعد نهاية الحرب، إذا بفلسفة تدع عدوانيتها ذات التأكيد الذاتى فى الأصل جانبا وتتحول إلى تقوى وجود ذات حد أقصى من التواضع أو إلى خشوع الوجود. هكذا يتغير كذلك - تقريبا من ١٩٣٧ حتى ١٩٤٧ - إدراك هيدجر لدور الفلسفة التى يجوز نتيجة التأثير الأخير استبدالها بفكر "وجودي" جديد.

فى محاضرته "التساؤلات الأساسية للفلسفة" (١٩٣٧ /١٩٣٨) وردت الفلسفة تحت تأثير نيتشه كمعرفة أرستقراطية، بمعنى أدق: "معرفة دون فائدة مباشرة، وفى الوقت نفسه أرستقراطية"، لكن أصبح أيضا المقصود بالفلسفة حالة أساس، تتم تسميتها "أشد اتخاذ للرأى فى أعلى حالة" (٢). "حالة الأساس هذه الفلسفة، أى الفلسفة المستجدة، نحن نسميها، إن دل هذا على شىء مباشرة بقدر الإمكان: التحفظ. فيه يتحد ويأتلف كل من: الخوف من أقرب ما هو آت وأكبر ما يثير الفضول يكون الوجود. التحفظ هو تلك الحالة التى لا يمكن قهرها أو التغلب عليها، بل تحفظ وتصان داخل هذا الخوف." (٢) من الفكر الحاد ينتج الآن فكر حريص، يظل بالفعل على وعى بوضعه الخاص الآن ترتبط هيبة ما لا يمكن الإحاطة به علما بحق القوة تجاه ما لم يتم الاطلاع عليه بنوع من الخشوع المتعجرف. هذا الربط بين تواضع ظاهر واستيقان رسالة أعلى يشتد تأثيره دائما على تفلسف هيدجر؛ لأنه بإظهار فكره الجديد يتغير كذلك أسلوب فلسفته. التحليل المتحمس والتعبيرالتعليمى يحل محلهما بزيادة دائمة فكر تأملى وكذلك أسلوب يتصف بالاعتدال ويتسم بالشاعرية. فى أثناء ذلك يتم الإقلاع عن فهم الفلسفة حتى ذلك الحين كعلم، بل والنظر إليه كضلال تاريخى، على الفكر الحقيقى أن يتراجع عنه. الفلسفة ليست علما أو حتى بحثا، الفكر الجديد لا يريد أن يكون مرة أخرى فلسفة فى أى معنى منقول لهذه الكلمة. إلا أنه بعد الحرب فقط يتضح الحد الأقصى

للتحول فى فكر هيدجر – بصرف النظر عن تقدمه فى السن – حيث تخفف تجاربه فى الكوارث عدوانيته الأولى.

يتضح فى خطاب هيدجر "عن الإنسانية" (١٩٤٧) الذى يرثى فيه تشرد الإنسان كنسيان الوجود ووحشة الوجود، إنه يريد الآن إسقاط مصطلح الفلسفة كتسمية غير مناسبة للفكر الذاتى. لم تعد الفلسفة هى الفكر الجديد الذى نتطلع إليه، بل هى أدنى من ذلك مثلما كان الفكر الأولى لدى سابقى أرسطو قبل نشأة الفلسفة أو الميتافيزيقا فى أثينا (قارن ٣١٦) فلسفة الفكر "الجوهرى"، "الحقيقى" أو "الأكثر أصولية" يصبح ذكرا للوجود، حيث لا يصل إلى ارتباط بالوجود، ولكن يحقق فقط ارتباط الإنسان بالوجود، أى أن: من الوجود ذاته يحدث ما يجعل هذا الوجود يكون، ما هو أو كما هو (قارن٣١٣، ٣٣٥، ٣٥٧) يريد هيدجر، دون أن يريد الاستسلام لما هو خارج نطاق العقل، التحرر نهائيا من التحليل التكنيكى للفكر (قارن ٩١٤): "حان الوقت للامتناع عن تقدير الفلسفة أكثر مما تستحق وعن تكليفها نتيجة لذلك أكثر من وسعها. الضرورى فى بأساء عالم اليوم: إقلال من الفلسفة، لكن عناية أكثر بالفكر [...] لم يعد الفكر المستجد فلسفة، لأنه يفكر بأصولية أكثر من الميتافيزيقا، التى يعبر اسمها عن الشىء نفسه [...]. لكن الفكر المستجد لا يستطيع، كما استوجب هيجل، أن يخلع ثوب اسم "حب الحكمة"، ولا تستطيع الحكمة ذاتها أن تظهر فى شكل المعرفة المطلقة. الفكر ينحدر فى فقر ماهيته المؤقتة." (٣٦٤) هنا يجب بلا شك التساؤل، هل هذا شىء آخر سوى تبديل الكلمات ("الفكر بدلا من الفلسفة"). لكن قبل كل شىء التساؤل: أين تكمن أصولية الفكر التى يستوجبها هيدجر دائما؟

جـــ ـــ ابتداء من عام ١٩٥٠ تقريبا يزداد نقد هيدجر للميتافيزيقا وللعلم والتكنيك التى انطلقت منها، وهو فى الأساس نقد للتطور الغربى برمته، خاصة فى العصر الحديث. بذلك ينمو – فى نوع من تغلب الفلسفة على ذاتها – تحفظ مع الفلسفة كفلسفة وأيضا الأمل فى فكر جديد. لقد أكد هيدجر دائما أنه يستطيع فقط أن يعد للفكر الجديد وأنه أيضا لا يعرف الوجود ذاته. مع ذلك يتحدث فى أعوامه الأخيرة دائما من قبل كل شىء بلسان المضطلع والمختار الذى يعرف على الأقل إمكانية وصول الوجود. الفلسفة تصبح نبوة ومحتواها يصبح الآخرة. ويصبح هيدجر حتى على المعتاد مستعدا أن يطلق على هذا الفكر الأكثر فكرا اسم الفلسفة

بافتراض أن هذا الفكر يلقى سوء فهم علميا وميتافيزيقيا. ولأن الوجود فى الحقيقة هو محل الشك، يعطينا الفكر ويعنى لدينا الفكر، يصبح الفكر لدى هيدجر توافقا ينقل "الطلب" أو "الإقبال" التاريخى للوجود إلى اللغة. من يميل إليه "إقبال" الوجود دائما (إلى كل البشر أو قلة منهم أو ربما إلى واحد مختار فقط)، ومن يميل دائما كذلك إلى سماع لغة الوجود ويميل إلى الاستجابة إليها - الفكر المنصت للوجود - يستطيع أن يكون إلى حين نوعا فقط من البشارة. الفكر الحقيقى، كما يتيقن هيدجر الآن مجرد فكر تحضيرى غير قائم بذاته، الفكر الأكثر تأملا يتأمل الخطوة الممكنة لوحى جديد للوجود. هكذا تصبح أخيرا الفلسفة أملا غير مؤكد فى تحول للعالم مجددا لكل شيء، يجب أن يظل سببه ومصدره وطريقة تأثيره ونتائجه فى الظلام.

تقصى هيدجر فكر الوجود الحقيقى وغيره فى محاضرته "ما معنى الفكر؟" (١٩٥٢). الفكر يعنى هنا التفكير فيما ينتج من ذاته والذى يشير إليه الإنسان مباشرة كظاهرة دون تفسير بهذا المعنى يستطيع هيدجر أيضا أن يقول: "العلم لا يفكر" (قارن ١٣٣). فى ضوء هذا نجد فى محاضرته "العلم والوعى" (١٩٥٣) تحليلا كمطاردة متهورة وللتكنيك كعمل قهرى كلاهما يقيمان الميتافيزيقا التى تجد الحقيقة فى التصور والإثبات فقط، ويبتغيان مطاردة وعمل الموجود، وليس لهما مايفعلاه مع الوعى بمعنى "طمأنينة التساؤل" (٦٨). يستطيع هيدجر أن يفهم فكرة فقط كاستعداد ممكن لتغير المصير، لكن عليه أن يعتبر هذه "الدرجة العليا للوعى" أيضا كما هو الحال المعقد دائما بالتحفظات الافتراضية، كخطوة خاصة (٧٠).

العدول النهائى عن الفلسفة وكذلك عن هذا المصطلح لم يكن من الطبيعى أن يكون سهلا على هيدجر. فى محاضرته "ما هذا الشيء المسمــــى بالفلسفة؟ " (١٩٥٥) تبدو رغبته فى إنقاذ هذا المصطلح عن طريق تغيير تفسيره أو تأسيس جديد له. ويحاول أن ينعم الفكر فى المعنى الأصلى للفلسفة فى التعليق على الكلمة اليونانية. وفى المطالبة بحوار فكرى مع أصولنا الفكرية اليونانية. أن تكون فيلسوفا تعنى إلى حد ما فى تحليل هيدجر: أن تكون متناسبا مع الوجود (قارن 22-٢٠). بهذا المعنى تستطيع الفلسفة أن تكون لا يزال لها مستقبلها حتى يومنا هذا "كطريقة فائقة للقــــــول" (٣٠)، تناسب "إقبال وجود الموجود" (٢٩). بذلك تعود الفلسفة وتقترب - كما هو الحال لدى شلنج فى مرحلته الأخيرة على سبيل المثال - من قول الشعـــــر (المولع بالرب). وفى مقاله "نهاية الفلسفة وواجب الفكر" (١٩٦٤)

ينطلق هيدجر من أن الفلسفة كميتافيزيقا قد وصلت لتكاملها وبذلك إلى نهايتها. أما نتيجتها فهى العلوم الحديثة والتكنيك، وخاصة الكيبرنيتك(٤١). فيها ارتسمت أكثر إمكانيات ظاهرية للفلسفة من ناحية إمكانية طرح تساؤل الآن عن إمحانية فكر آخر ليس ميتافيزيقيا أو علما. وطالما هذا ممكن فقط بالافتراض، يستطيع أكثر الفكر عمقا أن تكون لديه "فقط شخصية إعدادية وليست تأسيسية" (٦٦). فيما عدا ذلك تكون إمكانية ظهور الوجود تساؤلا يجب أن يظل فى الفلسفة خارج نطاق الفكر، أى لم يعد يستطيع أن يكون تساؤلا فلسفيا. هكذا يتجه التساؤل الشعورى لدى هيدجر إلى فهم ذاتى بين "لم يعد" و"ليس بعد" فى مرحلة تقريرية لكل شيء فى تاريخ الوجود عن طريق تاريخ التحرر، وفى ذلك يرجع ذاته لخطوة وجود خاصة.

كان فكر هيدجر ذا حزم وإصرار، وقد كرس نفسه للوجود. لكن بينما تطلع إلى تبين عن الوجود الاستعلائى فى "الوجود والزمان" عن طريق تحليلات أنطولوجية وجودية – انطلاقا من موجود، من المتواجد – فقد حــاول، بــعد "حركة دوران" قام بها، أن يفكر دائما بدرجة أكبر مباشرة إن صح التعبير فى الوجود، وفى الوقت نفسه أن يفهم الانعزال الذى استمر وقتا طويلا لهذا الوجود، عن طريق التفكير فى فكر الوجود التاريخى. أدى هذا إلى العديد من الاصطلاحات المتميزة فى تاريخ الفكر الغربى من ناحية، ولكن أيضا من ناحية أخرى إلى فكر دورانى توسطى مع العديد من التكرارات ومن معان غير واضحة صعبة التحديد أو حتى متباينة. لم يبق إذا بوضوح سوى أن يكون انتظار وصول الوجود، قل أو نقص، قد حل محل المعركة الأساسية من أجل الوجود، وتكون توبة الآثم قد حلت محل " Gigantomachia " [معركة العمالقة ضد زيوس كبير آلهة اليونان]، التى رجع إليها [هيدجر] فى "الوجود والزمان" لكن قبل كل شيء بدأ فكر الوجود عن طريق تجريده المتزايد من كل الموجود، يتحرر أكثر فأكثر من كل المضمون القابل للإثبات. لقد نشأت حركة ما غير منتجة للتأمل(٤٢) تقتصر فى الأساس، من الناحية اللاهوتية، على مشكلة "الروح والرب" وما تتضمنه من مشكلة النعمة (بميل لنظرية تعاون). ولأن هيدجر – على الرغم من تأكيده الشديد على جهله وعدم تنوره – قد قبح كل فكر آخر مشهرا بتناسيه للوجود، تزايد اتخاذ حديثه الخاص عن الوجود شخصية إعلان عن يقين من أحد المضطلعين. فلسفته صارت نبوة

باسم رب غير معروف. وبذلك وصل وصفه لذاته كمناد فى الصحراء لحده الأقصى.

٣-٣- الاختلاف والاتفاق
(بين ياسبرز و هيدجر):

يختلف فكر "الفيلسوفين الوجوديين" ياسبرز وهيدجر بدرجة واضحة يمكن أن تبعث الشك فى فكرة الجمع بين كليهما. حيث وصل الاختلاف لقمته فى نقاط النظرية المعرفية والمنهجية (النقد الكانتى للمعرفة، ومصطلح الظهور الفينومينولوجى) وكذلك فى الأغراض الأساسية (إثبات الذات، وفكر الوجود). وجد ياسبرز تدريجيا فلسفة هيدجر تصوفا خداعا وخطيرا، واستهان هيدجر فى النهاية بفلسفة ياسبرز كمجرد علم نفس أخلاقى. إلا أن لكليهما موضوعا أساسيا مشتركا، ألا وهو مسألة إمكانية وجود حقيقى، أى "جوهرى"، التى اختلفا فيها فيما بعد. وقد ظلا فى مقتبل حياتهما بين الآونة والأخرى صديقين وقاما معا بتوجيه نقاش مثمر إلى حد ما. أشار هيدجر فى عمله "الوجود والزمان" إلى مصطلح ياسبرز "وضع حدود"، وقام ياسبرز فى عمله "الفلسفة" بتطوير مصطلحه عن المتواجد والوجود الممكن باختلاف واضح مع هيدجر.

هذه العلاقة الودية بينهما سرعان ما حطمتها السياسة. حيث اكتشف هيدجر فجأة بسبب الأحداث السياسية أهمية الدولة (الوطنية) وتطلع إلى نهضة فكرية وسياسية، ونتج عن ذلك انحيازه الشديد وقصير الأجل إلى الحزب الوطنى الاشتراكى (النازية). وكذلك إلى توليه إياه ضد السامية. أما ياسبرز الذى تزوج يهودية وأدى به هذا إلى معاداة النازية، فقد دفعت به صدمة الأحداث السياسية إلى التفلسف السياسى، وتطلع إلى التحول إلى مجتمع الحرية وطنيا كان أو عالميا، وتلك أمنيته التى لم يستطع أن يتلفظ بها إلا بعد الحرب. هذا الانحياز المختلف للنازية أو التحررية، مقارنة بانحياز سارتر للشيوعية، هو مجرد فكر تصورى لجماعة "حقيقية". وما يؤدى إليها من تجديد داخلى أو ثورة. هكذا يجوز فهم الانحياز السياسى المختلف بالنظر إلى الشخص والموقف، حيث لا ينتج بالضرورة من مصطلحات سياسية فلسفية وجودية، ولا حتى فقط من مثالية وجود حقيقى

(موثوق به). على العكس يمكن أيضا افتراض أنه كان فراغا مؤكدا لمصطلح الوجود، ويمكن أن يكون قد أدى إلى نتائج سياسية مختلفة فى الأوضاع التاريخية القائمة وكذلك تظهر دائما الفلسفة الوجودية غريبة من الناحية السياسية عن العالم، هذا على الرغم من إعراضها عن علم الأخلاق المتداول. يكاد لا يجوز إنكار أن الفلسفة الوجودية "الفردية"، نظرا لاهتمامها من البداية بتحرر النفس الخاصة قبل أى شيء، لم تتيسر لها الإجابة عن التساؤل الناتج عن تعريف جماعة حقيقية ليست خاصة فحسب بل أيضا سياسية.

الآن لا يمكن بالطبع أن تكون الأهمية السياسية الممكنة للفلسفة هى المعيار الوحيد للحكم عليها. قيمة هذا المعيار تعود أخيرا وتتعلق بالوضع السياسى الخاص وأيضا على وجه الخصوص بتقدير أهمية الدولة أو السياسة للوجود الذاتى. التساؤلات والتعقلات الذاتية لدى هيدجر وياسبرز ليست سياسة بالمعنى الضيق، بل تتسم بالتقديم والرفض والتقييم السياسي. كلاهما يعتمد على تحرر فوق تجريبى وتعلقه بجهة فوق تجريبية، ويتساءلان على الأقل أساسيا، عن إمكانية حياة حقيقية غير متعلقة بأى شروط سياسية أو أى مواقف تاريخية - اجتماعية هذه التحليلات للوجود والتساؤلات عن الوجود المتعالى تستطيع بوضوح أن تتواجد عند هذا الذى مازال الوجود والاستعلاء فى المعنى المؤكد للفلسفة الوجودية بمثابة مشكلة لديه.

أرادت الفلسفة الوجودية إيضاح إمكانية وجود حقيقى والعودة بالإنسان من خلالها إلى ذاته؛ شأنها شأن كل فلسفات التحرر اتجهت بالوجودية إلى "فلسفة هداية و إحياء" بأمل لا يمكن تجنبه فى تحسين سياسى للعالم. علاوة على ذلك اتجه فكرها إلى شروط استعلائية لكل تجديد للفرد وكذلك للإنسانية كلها؛ بينما تبحث عن الوجود الحقيقى للإنسان فى تحرر فوق تجريبي، وجب عليها بلا محالة، على الرغم من كل التركيز على تحديد الذات، أن تطرح السؤال عن جهة فوق إنسانية. بلا شك مازال مفهوم الوجود وما يترتب عليه من إمكانية مادية لوجود حقيقى وكذلك مفهوم الوجود أو المحسوس غير مؤكد بدرجة مبالغ فيها. الفلسفة الوجودية التى دعت الجميع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى التفكر وإلى حفظ الذات من الوقوع فى العالم ومن الثرثرة اليومية، صارت "فلسفة موضة"، ما مرت بعض سنوات اتسمت بقبول حماسى لها، إلا ووجدت احتقارا عاما. منذ ذلك الحين وكأن مشاكلها قد تراكمت عليها الأتربة.

٤- الفكر اليوطوبى
فلسفة ذات اتجاه اجتماع ى

تطور بعد الحرب العالمية الأولى اتجاه فكرى موجه نحو المشاكل الاجتماعية موازيا تقريبا للفلسفة الوجودية، ثم بدأ يسود فى الستينيات. فى هذا التفلسف تعلقت إمكانية حياة إنسانية حقا بشرط وجود نظام اجتماعى صحيح، حيث صار المجتمع الحديث كعائق رئيسى لحياة حقا إنسانية، لأنه لا يؤدى أساسا إلا إلى النفور عنه. أهم ممثلى هذه الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى المركز ينتمون إلى الطبقة اليهودية المثقفة ذات الثراء، ويميلون عموما إلى نقد حضارى عام، وعلى وجه الخصوص إلى كلية تاريخية إنسانية أو إلى أممية [دولية] ذات أساس تاريخى عالمى وكذلك (بتقيدات) إلى اتجاه سياسى نحو الطبقة العاملة (البروليتاريا).

بهذا صار التراجع المؤكد إلى ماركس وأعماله الأولى المحققة عام ١٩٣٢ أمرا لا يمكن تجنبه، وسرعان ما نتج عن هذا مشكلتان دعتا إلى تحفظ ضرورى مؤكد فى أمرين: أولهما الجدال حول التصور "الماركسى" أنه بماركس بدأ تحقيق الفلسفة وبذلك بدأت أيضا نهايتها، ثانيهما الجدال حول تطور الماركسية إلى الستالينية، التى لم يمكن على الدوام تجاهل موازاتها للفاشية المرفوضة. نتج عن هذا سياق مجادلة بلغ حدته الفعلية عن طريق سيطرة النازية فى ألمانيا وما أدت إليه من بلاء الحرب العالمية الثانية. فى الوقت نفسه أثرت الأحداث السياسية التى أدت عام ١٩٣٣ إلى هجرة الفلاسفة "الماركسيين"، ليس فقط بترك أثر شديد فى حياتهم، بل أيضا إلى توقف فى عملهم وتأثيرهم. إلا أن أعمالهم الرئيسية، على الرغم من أن معظمها تمت كتابته أثناء الحرب، استطاعت الظهور فى ألمانيا بعد الحرب وأظهرت تأثيرها المبهر بين الآونة والأخرى على وجه الخصوص فى ألمانيا الغربية. حينئذ وجب على الماركسيين الألمان الجدد أن يجادلوا الشيوعية ذات الكيان السياسى فى شرق ألمانيا.

أخذت المحاولات المختلفة "لتعميق" التعاليم الماركسية عن طريق "الإكمال" أو "التطوير" اتجاهين مختلفين بوضوح: اتجاها أقرب إلى الميتافيزيقا، ويكاد يكون

لاهوتيا – تخليصيا، واتجاها آخر ذا تركيز نقدي، وأقرب على الأقل للسمة الاجتماعية. وعلى الرغم من التوافق الواضح بين هذين الاتجاهين، فقد كان هناك إحجام جلى بين ممثليها، حيث قام كل اتجاه بتطوير وتجسيد فهم خاص واضح للفلسفة .

٤-١- بلوخ: تأويل الشوق

ولد أرنست بلوخ (١٨٨٥ ــ ١٩٧٧) ابنا يهوديا لناظر سكك حديد مدينة لودفيجسهافن، ودرس الفلسفة والموسيقى والفيزياء، ثم واصل حياته كاتبا حرا بعد نيله درجة الدكتوراه. احتقر فلسفة الجامعة ومال إلى أدب تعبيرى – مجسم، خيالى وجدانى، مما وجهه مبكرا إلى فلسفة اليوطوبيا التى يزيد تخليصها عن ماركسيتها (روح اليوطوبيا، ١٩١٨). ثم هاجر عام ١٩٣٣ عن طريق سويسرا إلى أمريكا، لكنه عاد عام ١٩٤٩ واتجه إلى ليبتسج، حيث وجد جمهورية ألمانيا الديمقراطيــة (DDR) "كعالم جديد". وقد أشاد بكل من لينين وستالين كمناضلين من أجل حقوق الإنسان ("أى بلد يكون فيها لينين، هى القدس بالنسبة لى") (٤٢) ونقد جمهورية ألمانيا الاتحادية (BRD) كبلد فاشية ؛ ونتيجة ليقينه هذا تحمل رقابة الفلسفة فى ألمانيا الشرقية. إلا أنه مع كل ذلك سرعان ما ظهر نقد رسمى ليوطوبياه الخاصة. بعد إحالته إلى المعاش، وابتداء من عام ١٩٦١ صار مواطنا فى ألمانيا الاتحادية، وذلك لتواجده هناك بالمصادفة فى أثناء بناء سور الحدود، حيث أصبح أستاذا زائرا فى توبنجن واستطاع أن يحقق تأثيرا كبيرا (ليس فقــط فى اللاهوت).

فى عمله الأساسى "مبدأ الأمل" (١٩٥٤ – ١٩٥٥) اعتبر بلوخ الوجود كصيرورة وحيدة، "ككل متقدم" يتجه نحو هدف غير قابل للمعرفة، نحو "الكل البعيد"، كذلك كل الوجود يكون دائما "لا يوجد بعد"، يكون الإمكانية أو الطاقة التى ما زالت تريد تحقيق ذاتها، لكنه أيضا تحقيق غير مؤكد. بمعنى أقرب يؤكد الوجود ذاته كمادة أو هيولى العالم[٤٣]، أى كقضية مادية للعالم – ليس مطلقا غير ربانى أو مطلقا دون استعلاء بنوع من استعلاء صريح للصيرورة. من هذه الناحية استمسك بلوخ متعمدا بالميتافيزيقا التى برهن بها على يوطوبياه الأخلاقية – السياسية. لأن الكلية، التى مازالت غير معروفة ولا يمكن أن تكون سوى أمل، هى

أسمى ما يجوز التطلع إليه. من هذه الرؤية يتصف هدف التاريخ كإزالة للانحراف، هذا يعنى (بألفاظ ماركس) كتطبيع للإنسان وكتأنيس للطبيعة. الجوع والأمل على سبيل المثال هما علامتان لتوقع مستقبل أفضل ليس حتميا ويأتى من ذاته. هكذا يتضح لدى بلوخ – على أساس مجرد مادية مدعاة غامضة – ارتباط ميتافيزيقا دون استعلاء ويوطوبيا صوفية فى "اقتران الأمل ومعرفة القضية " (٧٢٧) بهذا المعنى يرى بلوخ فكره التحررى اليوطوبى كتكملة لما يسمونه الفكر التحليلى فى الماركسية أو كإبراز للعامل الذاتى، ومن هذه الناحية كتصويب للماركسية الرسمية ؛ أنه يفرق بين تيار تبريد وآخر تسخين للماركسية ويطالب بفلسفة ماركسية غير مختصرة.

لأن بلوخ يرى نفسه "طبقا لغرضه" مفكرا ماركسيا، يجب عليه أن يواجه مشكلة إمكانية قيام الفلسفة بإثبات ذاتها رجوعا لماركس. التساؤل لديه يتتبع إلى حد بعيد مشكلة الشرح الصحيح للرأى الحادى عشر لدى فويرباخ: "للفلاسفة شرحوا العالم باختلاف ؛ ولعل الأمر يتعلق بتغييره." يتساءل بلوخ ماذا تعنى "كلمة الشعار"؟ هذه تعنى أن وحدة النظرية والتطبيق هى بلا شك مقدمة تجعل من الجائز أن يكون "المفهوم" توجيها للهجوم (٣١٩). فى الوقت نفسه أراد أن يحمى رأى فويرباخ ذى التركيز على الفارق بين النظرية والتطبيق من "الكفر به"، بالأحرى من تزييف هولاء " التطبيقيين "محتقرى الفطنة" (٣٢١). بلوخ يرى إذا أن ماركس لم يعلن إنهاء التفلسف برمته. بل فقط المعرفة المتأملة. الأمر، كما يشرح بلوخ، يخص إزالة الحواجز الطبقية، بالأحرى يخص استقلالا طبقيا – حتميا خاطئا للاستيقان لعل إلغاء الفلسفة لصالح دراسة نزيهة للواقع لا يعارض سوى فلسفة بعينها، بالأحرى يعارض "الأكاذيب الفلسفية" (٣٢٤) لدى الهيجليين. فى هذا المعنى نقل بلوخ عن ماركس أن طلب إزالة الفلسفة عن طريق تحقيقها لا يتحقق سوى عن طريق "رفض الفلسفة ابتداء من اليوم (!)"، رفض الفلسفة كفلسفة ؛ "مفهوم رفض الفلسفة، الذى أتى به هيجل، لا يعنى كل [فلسفة] ممكنة ومقبلة بوجه عـــــام" (٣٢٥). إنه "(رفض) فلسفة تتطلع إلى الحقيقة من أجل ذاتها، أى فلسفة تأملية – مستقلة، فلسفة تتصف فقط بشرح عتيق، وليس رفض فلسفة ثورية مغيرة للعالم" (٣٢٥) ويرى بلوخ أن من غير المعقول اعتبار أن الماركسية ذاتها لم تعد فلسفة ؛ لأن هذا سوف يعنى "أن الفلسفة الوحيدة المؤكدة والقادرة على التغيير

الفعلى للعالم لم تعد فلسفة" (٣٢٦). على أية حال لم تظهر نهاية الفلسفة مؤقتا حتى الآن، بل ظهرت فقط نهاية الفلسفة التى تتصف وهميا: "بالتأملية – المستقلة".

بسبب شك فى تأويل ماركس (من الماركسيين أو غير الماركسيين) استطاع بلوخ أن يتلفظ بتصوره الماركسى الخاص للعلاقة بين النظرية والتطبيق قائلا: "لا يستطيع التطبيق الواقعى أن يتقدم خطوة للأمام دون التقصى الاقتصادى والفلسفى للنظرية المتقدمـــــــة" (٣٢٢) ينطلق بلوخ، كما قال ذات مرة فيما بعد، من أولوية التطبيق، لكن فى الوقت نفسه من أسبقية النظرية، هذا يعنى من الأفضلية المنطقية للفلسفة (الحقيقية). "تكون الماركسية وكأنها ليست تغييرا بالمعنى الحقيقى، إن لم تتواجد فى هذا التغيير أسبقية نظرية ــ تطبيقية للفلسفة الحقيقية" (٣٢٦). الماركسية تقدم فيما عدا ذلك عن طريق قائدها ذاته أفضل دليل على أن الفلسفة تسطيع أن تغير العالم. معرفة العالم الفلسفية المتقدمة تكون لدى بلوخ بلا شك تحليلا مؤكدا للحال عن طريق إرادة التغيير "التغيير الفلسفى هو إلمام لا ينقطع بالقرنية ؛ لأنه إذا كانت الفلسفة لا تقدم علما خاصا عن العلوم الأخرى، فهى المعرفة والتدقيق الذاتى للكل فى العلوم كلها. إنها استيقان متقدم للكل متقدم، لأن هذا الكل ذاته لا يبقى ثابتا كحقيقة، بل يسير منفردا فى القرينة الضخمة بين ما دخل الصيرورة وما لم يدخلها بعد،(٣٢٦) هنا تتضح رؤية الآخرة الخاصة لدى بلوخ، حيث تتجه نحو الماركسية دون تراجع، وهذا أيضا ما يجب على الأخرويين فعله فى الاتجاه المضاد. عندما قال ماركس إن الفلسفة لا تستطيع أن تحقق ذاتها دون أن تسمو بها، فإن هذا لم يوضح سوى أن: "هذا النوع من السمو الكامل يتطابق مع آخر ما تصل إليه الشيوعية" (٣٢٧). هذا الهدف الأخير للماركسية، ما تم إنجازه من تطبيع للإنسان وتأنيس للطبيعة، لايتطلب السمو السريع بالفلسفة، بل يتطلب أولا فلسفة جديدة تماما "كمعرفة – توفيق كل تطبيق، يتضح فيه الكل الذى مازال بعيدا" (٣٢٧). من هذه الناحية يتطلع بلوخ إلى السمو من أجل الوصول إلى "آخر أفق" (٣٢٧) يتطلع إليه ماركس بفلسفته. الأمر لا يتناول إذا القضاء على الفلسفة، بل تحويلها.

يحاول بلوخ ربط التقاليد المثالية القديمة بماركسية مادية مجددة ويبرهن عليها من جديد فى مقاله "عن مدلول الحكمة" (١٩٥٣) يعرض الماركسية كميراث شرعى من تقاليد الحكمة الكلاسيكية لدى الفلسفة. "باختصار: الحكمة صارت هى

الماركسية، الحكمة اكتسبت أخيرا مع الماركسية وظيفة عملية – عامة" (٣٨١) كانت الحكمة عملية دائما، هذا يعنى، كما شرح بلوخ، أنها متطلعة إلى هدف، ولو حتى كان حزبيا. أما الآن فإن النظرية والتطبيق، والحكمة والعمل صارت متحدة فى الماركسية، اتجهت جميعا نحو ما اعترفت به الفلسفة الكلاسيكية كخير أسمى، ولكنه لم يصبح يدل على هدف يمكن تحقيقه. "الخير الأسمى، كإزالة للانحراف، وكتطبيع للإنسان، وكتأنيس للطبيعة، هو فى الحقيقة بمثابة هدف يتكون واقعيا وضمنيا عن طريق عمل الحكمة، وحكمة العمل." (٣٨٥) بهذه الطريقة يقوم بلوخ بتعريف الفلسفة إلى أبعد حد كحكمة وعلم، ويدمجها فى معنى واسع للغاية، الفلسفة الماركسية بعينها، كفلسفة حقيقية، جعلت المعرفة الفلسفية للقرينة والماهية تلتقى بالحكمة (٣٨٨) بالتالى يحاول بلوخ تأويل الأقوال المختلفة لكل من ماركس وإنجلس عن الفلسفة كمرافعة متكاملة عن الفلسفة، وبذلك يعود مرة أخرى لإثبات إمكانية وضرورة الفلسفة. ملحوظة: إنجلس فى عمله الذى يحمل عنوان "ضد ديورنج" [الفيلسوف كارل أويجن ديورنج ١٨٣٣-١٩١٢]، يعرض أنه عندما تتأكد العلوم المنفردة ذات مرة من موقفها فى الكل، وكل علم خاص يستغنى عن القرنية العامة، وترجع الفلسفة بذاتها إلى المنطق والجدل، يعنى هذا لديه أن العلوم المنفردة يجوز لها أن تواصل بإيجابية عمل الفلسفة "إنجلس قلل لصالح ما هو فى طريقه للوجود، ألا وهو العلم الإيجابي، ماركس كثف لصالح ما هو فى طريقه للقيام به، ألا وهو رفع البروليتاريا[...] إلى هذا الحد تبدو "نهاية" الفلسفة كأساس العلوم المترابطة لدى إنجلس، وكترسانة سلاح فكرى وكضوء للثورة لدى ماركس لرفع البروليتاريا. لكنها لن تختفى لكونها تحوى الحكمة وتطبيق معرفة – قرينها، وتدقيق – هدفها." (٣٩٢-٣٩٣) من هذه الناحية تصبح فى الإمكان عبر ماركس وإنجلس فلسفة جديدة "على ضوء الإنسانية = sub specie humanitatis". إنها لدى بلوخ فلسفة عملية على أساس الميتافيزيقا "الفلسفة علم الأمر القائم كقضية، أمر يأتى بعناء. شأنه شأن قضية عالمية كبرى، شأن قرينة العالـــم." (٣٩٤).

إلى نتيجة مماثلة يصل بلوخ فى مقاله "ما الفلسفة، كبحث ووسوسة؟" (١٩٥٥). هنا يشير إلى مصدرين مختلفين للفكر الفلسفي: عناء واندهاش. الاندهاش، المرتبط لدى بلاتون [٤٢٧-٣٤٧ ق. م.] بحب الوجود الحقيقى يكون لدى بلوخ (وما يشبه كونه لدى هيدجر) "اندهاشا بلا مأوى، ولذلك فهـــو موحش"

(٣٩٥). إنه المصدر الحقيقى للفلسفة، لأنه بحث الفكر على الفكر. "لذلك فإن من طبيعة المفكرين أن يزيدوا فكرهم صعوبة فوق المعتاد" (٣٩٦) الصعوبة من حيث المدلول، حيث يكون المفكرون مثل سقراط، قد غلب عليهم "ميل خطير إلى المدلول" (٣٦٩). إذا ما تأملنا التصورات المختلفة للفلسفة، يمكن أن تبدو الفلسفة وكأنها "كلمة مجردة أو علامة لاهوتية" (٣٩٨). فى الحقيقة أن مدلول الفلسفة ذو نوعين: سلبى، يعنى أنها تزيد عن علم منفرد، وإيجابى، يعنى أنها "الطريق إلى الكلى والحقيقى" (٣٩٩). "نعم، بينما تشرح الفلسفة الماركسية العالم شرحا تحليليا من أجل تغييره، فإن كتابه [كتـــاب ماركس] يساعد العالم أكثر من ذلك فى الوصول للجديد بقرار ذاتى." (٣٩٩) هكذا تصبح الماركسية أعلى المعاونين مكانة فى الخلق أو حتى فى الإتيان بالعالم.

بلا شك لم تعد الفلسفة اليوم هى ملكة العالم، بوجه خاص طالما لا يتواجد لدى الماركسيين شيء سوى جمهورية العلوم. "بدلا من أن تكون الفلسفة ملكة أو نظرة عامة على العلوم، تكون ذات تركيز أشد على قرينتها النشيطة. الأكثر من هذا أنها فى استيقان هذه الكلية تكون أسمى نظر يمكن أن يلقى من الظاهر إلى الماهية، باختصار: إلى الحقيقة، وخاصة تلك الماهية، حيثما تتجه قضية الكلية. هكذا تكون الفلسفة، بأفضل ما فيها من ميراث، علما هدافا ماديا كليا، إنه الكشف المترابط عن "من أين؟" و "إلى أين؟" و "لماذا؟" الخاص بالقضية القائمة قانونا على مادة العالم." (٣٤٠-٣٩٩) لذلك تختلف الماركسية عن كل "أفكار كبرى مجردة حتى الآن" (٤٠٠) عن طريق ما لديها من إرادة تغيير ثورية. "هكذا تكون الفلسفة بلا شك سريرة ومعرفة محسوسة لهذا الهدف فى نطاق العلوم المنفردة جمعاء، إن لم تكن أيضا تعلوهـــــا." (٤٠٠) الفلسفة تحتاج التجريب وكذلك "النظرة الكلية" ؛ والفلسفة توجه إلى هذا الحد فى تيار العالم على وجه الإجمال، من أجل تغيير التمييز، هذا يعنى تغيير الوطن" (٤٠٠). هنا يتضح ما كان بلوخ، الذى لا وطن له، يبحث عنه ولم يجده أبدا: وطن مازال غير معروف، "شيء يظهر للجميع فى الطفولة ولم يكن فيها أحد بعد الوطن" (١٦٢٨). هذا البحث عن الوطن، الذى أوحى به فى وقته إلى العديد من روايات الوطن، لا فقط السياسية، ولكن أيضا الفلسفية واللاهوتية، يريد بلوخ أن يرى ارتباطه بالبحث عن الحظ لدى الحكمة القديمة مثل ارتباطه بالإرادة السياسية لدى الماركسية. "لن تكون الفلسفة، إذا لم

تصبح جدلية – مادية، أما المادية الجدلية فلن تكون، إذا لم تصبح فلسفية. ماذا لعل الفلسفة أن تكون أخيرا ؟ – إنها المنطق والمادية الجدلية– التاريخية، إنها أخلاق وجمال تحرر الإنسان، تحرر القضية من أجل الحظ ." (٤٠١).

الفلسفة إذا لدى بلوخ نظرة نقدية لعالم الظواهر والآراء. إلا أن الفعاليـــة أنالوطيقية الموقف، مثلما أشار فى عمله "الذات – الموضوع، شروح لهيجل" (١٩٥١)، لا نفع فيها، عند كون الماركسية "ليست فلسفية"، هذا يعنى عند تداخلها فى آفاق كبيرة جهيرة. هذا التداخل يكون عملا نظريا علميا ضد التنافر" (٥١٩). يجب على ميتافيزيقا تنبؤية، تربط بين الأمل وفكر القضية، أن تنتبه إلى تغيير العالم فى زواياه الكبرى وتوجهه، أو كما ورد فى "مقدمة توبنجن فى الفلسفة" (١٩٧٠)، "بحيث تصبح ميتافيزيقا جديدة مرادفة ليوطوبيا مادية، يتفقان فى استعلاء دون علو" (٢٥٦). فى الحقيقة أن الفلسفة مجرد واحدة من صيغ كثيرة لتوقعات ذاتية لإمكانيات موضوعية، مثل الأساطير واليوطوبيات والأديان ؛ لكنها تتميز بأن أمل الإنسانية يصل فيها إلى استيقان الذات. ولا تكون من هذه الناحية استيقانا توقعيا فقط، بل أيضا استيقانا – ذا منعكس لأمل لفظى مجرد. الفلسفة إذا، كما وصفها بلوخ فى "أمل مبدأ"، "أمل مجرد، "Docta spes" (٥). الفلسفة ليست معرفة ما كان، ولكن "سريرة الغد، حزبية المستقبل، معرفة الأمل" (٥). تكون الفلسفة التى تعكس الحاجة العامة إلى تحرر ووطن، صيغة مجردة للاستيقان العام المتوقع، إلى ما يتناسب مع قضية الواقعية ذات الصيرورة. إنها تجعل التظاهر يتحول إلى ظهور. فلسفة بلوخ هى فهم – الذات لدى الشوق، "تأويل الشوق" قارن (٥). هكذا تصبح فلسفة أمل التحرر على وعى كامل بدافعها الأول .

٤-٢- مدرسة فرانكفورت : الفلسفة كنقد أيديولوجى

انبثقت مدرسة فرانكفورت من معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعى الذى ينتسب إلى مؤسسة خاصة لتاجر غلة يهودى (١٩٢٤) ؛ وكان منذ البداية ذا اتجاه فلسفى. عام ١٩٣٣ تم إغلاق هذا المعهد، لكنه حول أمواله الضخمة إلى الخارج، وسرعان ما فقدها فى عمليات مضاربة. بعد الحرب العالمية تمت إعادة تأسيس المعهد من جديد (١٩٥٠)، لكنه لم يستطع كمرفق للبحث الاجتماعى أن يصل

لقيمته السابقة. كانت مدرسة فرانكفورت، كما بدت بعد الحرب، فى الأساس وبالمعنى الدقيق للكلمة، اتجاها فلسفيا - اجتماعيا قويا للفلسفة، فيه تم فهم الفلسفة أساسا كنقد أيديولوجى، وهذا النقد كشكل حديث التنوير. وضعت فلسفة مدرسة فرانكفورت نفسها واقعيا - قبل كل شيء بعد الحرب العالمية الثانية - فى نطاق واسع كنقد متشائم للغاية، وسياسى بأوسع معنى. ما احتوته من اتجاهات نحو تغيير العالم وآمال يوطوبية فى إنقاذ الإنسانية، صارت لها حدود منذ البداية، لا فقط تحت تأثير شوبنهاور على ممثليه الأساسيين لكن أيضا عن طريق جمالية مصطفاة مؤكدة.

٤-٢-١ هوركهيمر: تجديد ذاتى للعقل

ينتمى ماكس هوركهيمر (١٨٩٥- ١٩٧٣) إلى عائلة محافظة ثرية يهودية فى مدينة شتوتجارت، وكان والده أحد رواد صناعة النسيج. على الرغم من أنه صار ابن مدير هذه المؤسسة الصناعية، قرر هوركهيمر الدراسة، تحت تأثير مبكر من شوبنهاور. فى فرانكفورت تأثر أولا بالكانتية الجديدة التى تباعد عنها فيما بعد، كما نال هوسرل اهتماما ملحا منه. بعد نيله درجة الدكتوراه والأستاذية نتيجة أعماله عن كانت، حصل عام ١٩٣٠ على كرسى أستاذية خاص فى الفلسفة الاجتماعية بجامعة فرانكفورت، ثم أصبح مديرا لمعهد البحث الاجتماعى. فى عام ١٩٣٣ هاجر عن طريق سويسرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعاد عام ١٩٤٩ بعد الحرب، لكنه ظل يحمل الجنسية الأمريكية. أما فى عام ١٩٥٨، أى قبل ما أسموه ثورة الطلاب بعشر سنوات، عاد إلى مدينـــة تيسين (Tessin) [السويسرية].

يحاول هوركهيمر فى مقاله المبدئى "نظرية تقليدية نقدية" (١٩٣٧) أن يأتى بفلسفة جديدة ذات اتجاه اجتماعى، صارت فيما بعد معروفة "بالنظرية النقدية". يجوز لهذه النظرية العمل اجتماعيا، ولكن بتخطى حدود الاجتماع (المدني). يجوز لها أن تكون فلسفة كعلم، سواء بالمعنى الأدق أو الأوسع. ما سميت النظرية التقليدية، التى تراجع عنها هوركيهيمر، ليست إلى حد ما " نظرية " الفلسفة العتيقة، التى أرادت فى آخر الأمر أن تكون رؤية الألوهية، بل نظرية بمعنى علم كلى تم

وضعه فى مذهب نظريات، علم كلى يؤكد كما يرى هوركهيمر بديهة الفلسفة الحديثة كعلم، سواء فى أنواعه العقلية أو التجريبية. إلا أن النظرية التقليدية ترجع إلى استيقان ذاتى خاطئ للعلماء المدنيين الذين استسلموا "لظهور استقلال قضايا العمل (١٧١) ولا يريدون رؤية أن "المهنة العلمية ناحية غير قائمة بذاتها فى العمل، فى النشاط التاريـــــــخى للإنسان" (١٧٢). إنها تتجاهل بهذه الطريقة أن تطور العلم "لا فقط حادث علمى داخلى، ولكن حادث اجتماعى أيضا (١٧٠). غير أن مادة النظرية النقدية هى المجتمع ذاته، لأنها محددة من "الاهتمام بالأحوال الفكرية" (١٧٢) لهذا المجتمع، ولذلك فهى تتجه نحو النقد الجدلى للاقتصاد السياسى لدى كارل ماركس. فى النظرية النقدية التى يمكن من أجل تعريفها القول إنها "تصرف" أو "طريقة فكر" (١٨٠-١٨١)، يجوز الوصول بالمجتمع الحاضر إلى الاستيقان وفى آخر الأمر من أجل التجاوز الفعلى للتوترات المعاصرة، والوصول بالإنسان أو بالمجتمع إلى هويته الحقيقية. إن البشر يستطيعون على مدى التاريخ معرفة تباين وجودهم .

بلا شك، وعلى الرغم من كل التأييد لماركس ولدور البروليتاريا يجد هوركهيمر "وضع البروليتاريا [...] ليس ضمانا للمعرفة الصحيحة" (١٨٧). لأن استيقان البروليتاريا لا يصل تلقائيا لقمة إمكانياته التاريخية، يتواجد توتر بين النظرى والطبقة، التى يصلح لها فكره" (١٨٩) .علاوة على ذلك تظهر صعوبة التطوير الواضح "لفكرة إمكانية تحقيق مجتمع مستجد كمجموعة بشر أحرار، مثل تحقيق الوسائل التكنيكية المتوفرة" (١٩١). الفكر النقدى سباق، لكنه على ما يظهر يستهدف أولا "حاجة الحاضر" (١٩٠) و "سره" (١٩١). لذلك تستطيع النظرية النقدية أن تعبر عن نفسها فى أول الأمر سلبيا فقط على وجه التقريب، أى كنقد لاقتصاد تجارى معاصر صار تاريخيا. النظرية النقدية – حادة فى ذاتها كأى علم متخصص – تكون أساسا نظرية معارضة" (٢٠٢)، تتمسك بوحدة النظرية والتطبيق كهدف وتتجه نحو هدف إنسانية حرة. "فى الانتقال من قاعدة سلوك حاضرة إلى أخرى مستجدة يجوز للإنسانية أن تؤسس نفسها كذات مدركة وأن تحدد بنشاط قواعد حياتها الخاصة." (٢٠٧) هذه الناحية تدرك النظرية النقدية تداخلها مع التاريخ، وفى الوقت نفسه – باستعلاء للتاريخ – تدرك ذاتها كحقيقة تاريخية للكل بالفعل أنها لا تقضى بأى حقيقة يمكن إثباتها. إنها "بتأكيد كل

المعايير المنطقية، تفتقد الإثبات حتى نهاية الفترة عن طريق الانتصار." (٢١٥) هكذا تظل أساسا سلبية أو نقدية. مع كل ذلك يتعلق "اليوم مستقبل الإنسانية –[...] – بوجود الاتجاه النقدى" (٢١٦). بذلك يظهر الوجود الحقيقى للإنسان متعلقا بالنقد الحقيقى للنظرية النقدية، فمستقبل الإنسانية يتعلق بحقيقة تحرر لايمكن إثباتها، لكنها سوف تثبت ذاتها فى نهاية التاريخ عن طريق الانتصار كحقيقة .

فى ملحق صدر أيضا عام (١٩٣٧) يبرز هوركهيمر الشخصية الفلسفية للنظرية النقدية. هذه النظرية تكون (انطلاقا من المجتمع ككلية) فلسفة كلية تريد فى الوقت نفسه أن تكون علما، والمقصود هو العلم بأضيق وأوسع معنى. إلا أن النظرية تنقلب على "إجلال المسلمات والتقليد الاجتماعى المرتبط به" (٢١٨). على خلاف مع الوضعية المحافظة تجد النظرية النقدية الإنسان منتجا لعالمه – من هذه الناحية فهى تتفق "مع المثالية الألمانيـــــة [...] منذ إيمانويل كانت" (٢١٨). وتستطيع بلا شك أن تفهم إنتاجية الإنسان الآن كتطبيق اجتماعى، بالأحرى كعمل مادى اجتماعى. تعمل من أجل "تحرر الإنسان من أحوال الاستعباد" (٢١٩). وتتمسك بمعرفة أن التطور الحر للفرد يرتبط بالدستور العاقل للمجتمع" (٢١٩). إنها" الفلسفة الصحيحة" (٢٢٤). مع كل ذلك تبدو النظرية النقدية أمام هوركهيمر خاضعة لانحسار مؤكد. هدفها سعادة كل الأفراد، سعادة ترتبط بمجتمع عقلانى حر، أى مؤكد ذاته. لكن "هذا ليس إيجابا متحررا. تحقيق الإمكانية يتعلق بالمعارك التاريخية [...]. وبعد إنشاء المجتمع الجديد لن يجلب الحظ لأعضائه معادلا للفقر المتردين فيه. النظرية لا توفر تحررا لأصحابها" (٢٢٥ – ٢٢٤). هنا يظهر الشك فى القدرة على تحقيق النظرية النقدية، على الأقل ضرورة تدل على الحجة الخاصة. لذلك أيضا سرعان ما يعود هوركهيمر للاقتراب من النظرية الموروثة أو الفلسفة.

فى مقاله "دور الفلسفة الاجتماعى" (١٩٤٠) يحاول هوركهيمر مرة أخرى توضيح دور الفلسفة فى المجتمع. ولعله من المؤكد أنها صارت أخيرا إحدى الضرورات الاجتماعية. "لكن التطبيق الاجتماعى لا يقدم معيارا للفلسفة. إنها لا تستطيع أن تحقق نجاحا بأى شـــــكل" (٣٣٥) علاوة على ذلك لا تستطيع الفلسفة أن تتخذ الواقعية الاجتماعية ببساطة كقاعدة، لأن لها – بالاختلاف مع العلوم المنفردة – "علاقة متوترة مع الواقعية" (٣٣٦). "معاندة الفلسفة للواقعية تنبعث من

مبادئها الباطنة. تصر الفلسفة على عدم وجوب وجود أعمال وأهداف البشر نتيجة ضرورة عمياء" (336). لذلك يطالب هوركهيمر الآن – ضد كل ظن أيديولوجى كلى (اجتماعى) – باستقلال فردى لكل رجل علم أو عالم، بالأحرى حرية مؤكدة للفيلسوف فى النقد الأيديولوجى. لديه يكون "التوتر القائم بين الفلسفة والواقعية [...] جوهريا" ؛ إنه يقوم على "اتجاه باطن للفلسفة إلى عدم إيقاف الفكر وإخضاع كل عوامل الحياة لرقابة خاصة، تلك العوامل القائمة كقوى ثابتة لا تقهر أو كقوانين خالدة" (٣٣٩-٣٤٠). أو بمعنى آخر تكون الفلسفة نقدية عن طريق النتيجة الحتمية للفكر الحر لدى أفراد مستقلين كثيرين كانوا أو قليلين – الفلسفة ليست أيديولوجيا اجتماعية ولكنها نقد أيديولوجى – أو لعلها أن تكون. لذلك يجب أيضا على الفلسفة أن تعترض دائما على نفسها وعلى نشاطها النظرى الخاص" (٣٤٠). من هذه الزاوية شديدة التقليدية يجب على هوركهيمر الآن رفض كل إدراك للفلسفة كأيديولوجيا اجتماعية مجردة. هذا الإدراك "صحيح إلى حد ما"، لكنه واضح، لأن التنظيمات الاجتماعية يجب شرحها اعتمادا "على القضية التاريخية" (٣٤٢)، وهذا ما يراه هوركهيمر ممكنا، أى بالاعتماد على النظرية الأيديولوجية الحقيقية التى يجب أن تؤدى إلى نظرية تاريخ شاملة. سبب تأويل الفلسفة كأيديولوجيا، كما يرى بوضوح، هو فى واقع الأمر تصور "أنها ليست حقيقة فلسفية، وعلى هذا ليست حقيقة بوجه عام للإنسانية، أن يكون كل الفكر مرتبطا بصاحبه" (٣٤٢). لكن هذا الإدراك للفلسفة يؤدى فقط إلى التشككية. يتطلع هوركهيمر بوضوح إلى الالتزام بالواجبات الاجتماعية للفلسفة، دون أن يريد إلغاء الفلسفة بإدخالها فى الأيديولوجيا التاريخية. إن ربط الفلسفة بالتاريخ لديه إعادة بناء بمعنى اليقين كرابطة هدف. الفلسفة عملية أو مبدئية – على ما يبدو بسبب الإدراك الحر فى الأوضاع الاجتماعية القائمة .

تتمثل الوظيفة الحقيقية للفلسفة فى نقد الموجود" (٣٤٤) البشر يفقدون ذواتهم فى الأفكار التى "يلهمهم المجتمع إياها فى تنظيمه الراهن" (٣٤٤)، والفكر الرائج الذى يجارى المجتمع يؤدى إلى النفور. على الفلسفة إذا أن تقاوم كل تحيز واستقلال (حزبى) على حساب الكلية، الفلسفة معركة من أجل الخير فى الكلمة. وهكذا كان الهدف لدى بلاتون، "إنكار الانفراد، والارتفاع إلى مذهب فكرى أكثر شمولا ومرونة وذى تناسب أفضل مع الواقع" (٣٤٤). "طلبه استهدف أن يجوز

للفلاسفة ممارسة الحكم." (٣٤٦) مثلما يجد رأى بلاتون هذا تقديرا دائما، على الرغم من أن الماركسية تعتبره شيطان المثالية والإقطاعية، تظهر الآن آمال منطلقة بوضوح من التنوير أو النقد نحو بناء مذهب نظرى وسلطة تطبيقية. على أية حال يرى هوركهيمر نفسه متفقا مع كل الفلاسفة فى المعركة من أجل تنظيم عاقل للمجتمع تحت قيادة الفلسفة. "الفلسفة محاولة منهجية دعوية للإتيان بالحكمة إلى العالم"، عن طريق "إظهار الفكر النقدى الجدلى" (٣٤٧). هذا الواجب القديم وأيضا الخالد على الفلسفة صار أكثر ضرورة عن طريق الانفصامات الجديدة للواقع، على وجه الخصوص عن طريق الفرق القائم بين المثالية السامية والواقع الاجتماعى. "الديناميكية التاريخية برمتها تضع اليوم الفلسفة فى بؤرة الواقع الاجتماعي، والواقع الاجتماعى فى بؤرة الفلسفة." (٣٤٨) يحتاج إنجاز هذا الحق الاجتماعى إلى تركيز عميق للفكر على الشروط الاجتماعية للمعرفة (ليس فقط على الشروط الأخلاقية أو النفسية) وأيضا للتفاؤل والأخلاق. "منذ بلاتون لم تقلع الفلسفة عن المثالية الحقيقية، عن أن فى الإمكان توطين الحكمة لدى البشر والأمم." (٣٤٩) هكذا تبدو إعادة عرض التنوير (ذى التحديد الجديد) فى مدرسة فرانكفورت لتنتهى مرة أخرى لدى بلاتون ملك الفلسفة، بلا شك إن هوركهيمر يهرب من استعمال مباشر لنظريته النقدية كسياسة. "فقط فى أوقات غير معتادة، مثل التنوير الفرنسى، سوف تصبح الفلسفة سياسة." (٣٥١) اليوم لم تعد الظروف بسيطة، الفلسفة لا تحتاج تطوير اليوطوبيا. "واجبنا الحالى ازداد سموا، حيث يجب علينا أن نضع ضمانا ألا نفتقد فى المستقبل القدرة على النظرية والتطبيق الذى يثبت من النظرية." (٣٥١) هذا ما يحتاج، كما هو الحال دائما، إلى الفلسفة كنقد، أى إلى القدرة على التفريق بين الماهية والظاهر أو المعرفة الحقيقية للواقع – هذا ما يحتاج، كما هو الحال دائما، إلى تبصر وقوة من أجل الحكم، أى إلى العقل.

فى عمله "نقد العقل الآلى" (١٩٦٧) الذى يجمع محاضراته التى ألقاها عام ١٩٤٤، ثم تم نشرها باللغة الإنجليزية تحت عنوان "كسوف العقل = Eclipse of Reason" (١٩٤٧)، يبحث هوركهيمر نتائج ما يعتبره تقصيرا حديثا للعقل، بالأحرى رجوع العقل إلى ما نسميه عقلا ذاتيا (فكرا، تنظيما، استدلالا قالبيا، وفى آخر الأمر مذهبا عقليا – غاية – وسيلة) مع إهمال مانسميه عقلا موضوعيا (تنظيما أو عقلانية الواقع فى الكلية، وفى الحقيقة تنظيم أو عقلانية الطبيعة وكذلك

المجتمع). هذا التباعد بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي الذي يؤدي إلى أزمة العمل ويجعل الذات غير قادرة على الوصول إلى عقل موضوعي، يؤدى إلى تحطيم النفس لدى الفرد في تجسيم ذاتي للصناعية قد بلغ أشده واتفق مع التدهور العام للفكر الفلسفي، لأن هوركهيمر يأمل "أن استيقانا فلسفيا لهذه القضايا يستطيع أن يساعد بإعطائها اتجاها آخر" (١٦٥)، يجب عليه إعلان ماذا تعنى لديه "الفلسفة الحقيقية (١٨٢ قارن ١٦٧ – ١٦٥). في الحقيقة إن الفلسفة "ليست أداة أو وسيلة"، ويستطيع "العقل النقدى في قضايا تاريخية" كما يرى أن يتحول إلى "تعاليم تأديبية"، إلا أن الفلسفة تستطيع أيضا "أن تخطط مسيرة التقدم إجماليا، مثلما تم تحديدها عن طريق الضروريات المنطقية والواقعية" (١٦٧). بهذا المعنى يتجه أمل هوركهيمر الآن (في صياغة آلية ملحوظة) نحو الاستفادة الصحيحة من الاستقلال الذاتـــى" (166 – 165)، لكن قبل كل شيء نحو شجاعة الفكر. "الولاء للفلسفة يعنى منع الخوف من تحطيم قدرة أحد على الفكر." (١٦٥) هكذا يعود الفيلسوف ويصبح مصادفـــة [en passant] بطل العقل.

بهذا يمكن أن يظهر التساؤل عن تعريف الفلسفة الذى يحاول هوركهيمر بهذه الطريقة مثل هيجل أن يصرف النظر عنه. "ليس هناك تعريف للفلسفة. تعريفها مماثل لعرض صريح(٤٤) لما عليها أن تقوله." (١٦٧) علاوة على ذلك تكون الحقيقة التى هى الآن كلية محطمة، مجرد هدف. "يجب النظر إلى المدلول كجزء من حقيقة تحتوى على كل شيء يصل فيها إلى معناه. ويكون استطلاع الحقيقة من تلك الأجزاء هو أهم عمل للفلسفة، (١٦٩) الأمر يتعلق في البداية إذا "بإنقاذ حقائق نسبية من أطلال مطلق خاطئ" (١٨٢). علاوة على ذلك يصل الأمر إلى أن الكلية النظرية – بعد انشقاق العقل والطبيعة، والذات والموضوع – أصبحت تعنى اليوم خطرا عمليا." الاتجاه المجرد لاستخراج واحدية، يعرض محاولة تأييد حق العقل في سيادة كلية." (١٧١) لذلك ينقلب هوركهيمر على كل واحدية(٤٥) فلسفية، طبيعية كانت أو مثالية، المشكلة تتعلق ببحث للعلاقة بين العقل الذاتى ومثيله الموضوعى تحت تأثير انفصالهما دون الخروج من الموقف المعاصر نتيجة حالة إغماء جاءت بها لكمات قوية Coup de force" (١٧٠). لا ينحصر واجب الفلسفة على الإيقاع بإصرار بين مدلول وآخر، بل على فرض نقد متغير الأوجه، وهكذا إن أمكن، على الإعداد لتوافقهما في الواقع داخل النطاق العقلـــى."

(175) يجب اليوم بلا شك، لأن العقل الذاتى صار ضاربا فى خدمة غريزة حب البقاء، أن يصبح الحرص على العقل الموضوعى متشددا، ومن هذه الناحية يتم اجتياز طريق إيمانويل كانت النقدى مرة أخرى فى اتجاه جدل هيجل. يجب أن تتضح من جديد إمكانية عقل مستقبلى للواقع. فى هذا يتجه أمل هوركهيمر بشكل ملحوظ نحو غريزة حب البقاء وما يؤيدها من عقل ذاتى. "فكرة حب البقاء، المبدأ الذى يسوق بالعقل الذاتى إلى الجنون هو فى الوقت نفسه الفكرة التى تستطيع حماية العقل الموضوعى من المصـــير نفسه." (١٧٦) إن حب البقاء يمكن أخيرا الوصول إليه فقط فى نظام يفوق الفردية، فى تضامن اجتماعى. هذا ما على الفرد إدراكه أولا. على العقل إذا أن يتعرف عن طريق نقد ذاتى على انحصاره الحالى على انفصال أو ترابط مدلولى العقل، هذا يعنى أن عليه أن يتعرف على مرضه الخاص. "مرض العقل يؤدى بمن أصابه، (بالأحرى) برغبة الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة، والشفاء من هذا المرض يتعلق بإدراك ماهية المرض الأصلى، وليس بعلاج آخر أعراض هذا المرض" (١٧٦) هذا أيضا ما يدعو إليه هوركهيمر. بطريقته – كمعرفة أولى للذات.

على هذا نحن فى حاجة إلى نقد جديد أو على الأرجح إلى "نقد حقيقى للعـــقــل" (١٧٦)، يجوز له أن يعود لبدايات التاريخ. الروح الإنسانية تتصور لها دائما منفذا، إلى الطبيعية، لأنها تجهل الطبيعة موضوعا، أى "فى التأمل التقديرى من الإنسان الأول للعالم كغنيمـــــة" (١٧٧). أى أن الجنونيات الحالية للعقل تنتمى أساسا إلى ماهية العقل، بقدر ما ينحصر فى "الابتغاء المجرد للأهــداف" (١٧٧). هكذا يستمد هوركهيمر (شأنه شأن فلاسفة آخرين) من تدهور الموقف أملا فى خروج العقل من انحرافه المطلق. "إمكانية النقد الذاتى للعقل تشترط أولا أن يكون عداء العقل والطبيعة (Antagonismus) قد دخل مرحلة حادة وخطيرة العواقب، وثانيا أن تكون فكرة الحقيقة فى هذه الدرجة من الانحراف مازالت متاحة." (١٧٧) يأمل هوركهيمر فى تغير العقل الآلى أو إلغاء ذاته، لأنه يستطيع ويجب عليه أن يعتقد أن "شرارة" من الحقيقة مازالت متاحة دائما – وفى أى مكان ."العقل يستطيع أن يزيد عن الطبيعة فقط من خلال أنه يستطيع أن يجعل طبيعته – الكامنة فى ميله للسيادة – مدركة تماما، والتى تحوله عن الطبيعة بطريقة متناقضة. بذلك يصبح العقل، حيث هو آلة للتصالح، أكبر من أن يكون مجرد آلة"

(١٧٧) هكذا يتوقع هوركهيمر – طبقا كذلك لنموذج الأزمات الأخروية – تحولا أساسيا، أى "تحررا جديدا للعقل" (١٧٧)، من خلال وبال التصنيع. وكما يرى فإن اللغة الحية والفن يستطيعان على سبيل المثال أن يقوما بالتوجيه فى هذا الصدد .

فى الختام يعود هوركهيمر ويوجز رأيه فى واجب الفلسفة. لابد من أن تجد الفلسفة توجيها عمليا لكن: "لا يجوز استعمال الفلسفة فى الدعاية، أو لتحقيق أفضل ما فى الإمكان من أغراض" (١٨٣). وأخيرا ينادى هوركهيمر أيضا بالحقيقة من أجل الحقيقة. "الفلسفة لا تشارك فى إعطاء الأوامر [...] "إذا كان على الفلسفة القيام بشيء، يجوز لواجبها أن يرتكز على السمو بذاتها فوق هذا الموقف." (١٨٣) أن يصبح فى الإمكان مثل هذا السمو نحو الواقع والتحرر (تحرر الذات) أو استعلاء (اجتياز الموقف) فى مثل هذا الحد الأدنى، سوف يلقى ترجيحا جليا. هكذا فقط تستطيع الفلسفة أن تحاول "إلقاء الضوء على طريق الإنسانية" (١٨٥). بهذا التمييز للفلسفة كتنوير يصبح من المحتم – كما هو الحال لدى بلوخ – تقديم الادعاء القديم أن الفلسفة اعتراف وسريرة الإنسانية أو أنها، كما يرد الآن مستملحا فى فلسفة التاريخ، تستطيع أن تؤثر "كنزاهة التاريخ " (١٨٥). من هذه الزاوية يجب على هوركهيمر أيضا أن ينظر إلى نقده الذاتى للعقل الآلى "الآن؛ لأن العلم ساعدنا على قهر الخوف من المجهول فى الطبيعة، صرنا عبيد الجبريات الاجتماعية التى وضعناها نحن لأنفسنا [...]. وإذا ما أدركنا تحت تاثير التنوير والتقدم العقلى تحرر الإنسان من خرافيات القوى الشريرة والعفريت والحورية والأقدار – باختصار: التحرر من الخوف – يصبح كشف ما نسميه الآن عقلا، هو الإنجاز الأكبر الذى يستطيع العقل تحقيقه" (١٨٦ – ١٨٥) هكذا يرى هوركهيمر أيضا "فلسفته ورسالتها أسمى مما سواهما. لكنه يبدو دائما على "ثقة مؤكدة من البشر" (١٨٥).

تأثر هوركهيمر – ربما بدرجة أكبر مما أدرك هو عن ذاته – بديانة العهد القديم وأيضا بالنقد التقدمى الرومانتيكى وتشاؤمية شوبنهاور. أراد عن طريق نقده للعقل الذاتى المجرد أو الآلى إعطاء الإنسان إمكانية التآخى مع ذاته والطبيعة. انطلق فى هذا الصدد من نقد الرأسمالية، لكنه رأى أخيرا فى الاشتراكية مجرد ظاهرة لعالم إدارى فى كليته. مع كل ذلك لم ينهمك فى التشاؤمية لأن فكره ظل حتى النهاية محتفظا بالأمل فى الإدراك الإنسانى – بدرجة متزايدة – بالثقة فى

الرب المجهول. الفلسفة كنقد أيدولوجى صارت مرحلة وآلية لفكر فلسفى يدور حول حركة هذا العالم والإدارة الكلية للإنسان والإرضاء الأنانى لرغبته.

٤-٢-٢- أدورنو: محاربة الإلزام

كان تيدور فيزينجروند – أدورنو (١٩٠٣ – ١٩٦٩) ابن أحد كبار تجار النبيذ اليهود، الذين تحولوا إلى المسيحية البروتستانتية، أما أمه فكانت مطربة كاثوليكية من أشراف كورسيكا[٤٦]. شهدت ميلاده مدينة فرانكفورت على نهر الماين، التى درس فيها الفلسفة وعلوم الاجتماع والنفس والموسيقى، وبدأ عمله بالموسيقى. بعد حصوله على الدكتوراه عن هوسرل ذهب إلى فيينا، حيث درس التأليف الموسيقى، وعمل كناقد موسيقى، لكنه عاد إلى فرانكفورت وصار مدرسا للفلسفة فى الجامعة. إلا أنه لم يصرح له بالتدريس ابتداء من عام ١٩٣٣، وظل فى ألمانيا، دون أن تظهر صورة واضحة لاتجاهه السياسى، حتى ذهب عام ١٩٣٨ إلى أكسفورد ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ثم عاد مع هوركهيمر عام ١٩٤٩ إلى فرانكفورت. لكنه وقع أخيرا فى تنازع مع طلابه اليساريين، وسرعان ما توفى بعد تعرضه لأزمة قلبية مفاجئة .

كتب أدورنو فى أمريكا أثناء الحرب بالاشتراك مع هوركهيمر "ديالكتيك التنوير"، ذلك العمل الذى صار أشهر إنجازات مدرسة فرانكفورت، وقد صدر هذا الكتاب عام ١٩٤٤ فى نيويورك، وعام ١٩٤٧ فى هولندا، إلا أنه لم يصبح معروفا إلا فى الستينيات. ينطلق العمل من معايشة اللاتحرر المتمثل فى الفاشية، التى صارت تعنى عاقبة متأخرة لتنوير أساء فهم ذاته ودمرها. حيث لم يلق التنوير ذاته فهما بالمدلول التاريخى الحاد للكلمة، بل صار، فى أواخر القرن العشرين، تعبيرا عن العقلية العلمية – التكنيكية الحديثة، عن العقلية المجردة عموما. طريقة الفكر هذه كعقلية ملزمة ومستبدة ترغم، كما يرى هوركهيمر وأدورنو، الوجود غير ذى الهوية فى الحقيقة على هوية خاطئة، وبذلك تجرد موضوعها وأيضا ذاتها بأثر رجعى. بالقدر الذى تتكون فيه شخصية ذات هوية وغائية وفردية (قارن ٥٠)، يحطم الإنسان نفسه. التنوير بهذا المعنى يكون على العكس من الميثولوجيا، لكن الميثولوجيا تكون من ناحية كشرح للعالم هى ذاتها تنويرا، ومن ناحية أخرى يعود

التنوير كفكر غير ناقد لذاته ومتعصب لها مرة أخرى إلى الميثولوجيا، لدرجة أن كل ما لدى التنوير والميثولوجيا - غير المنكشف دائما - هو ذاته بطريقة مؤكدة فى آن واحد. فى "ديالكتيك التنوير" لا يظهر التصور القديم بتطور الميثولوجيا إلى المنطقية ويحل محله تصور تاريخ اللاتحرر الذى أحدث غرور عقل يجذب إليه كل شيء ولا فرار منه. التنوير الذى يستهدف أساسا الحرية عن طريق العقل، يقع تحت تأثير تحويل ذاته إلى وضعية علمية تكنيكية ؛ يصبح مضادا لذاته، من أجل الخداع الجماهيرى، عند تجليه فى صناعة الحضارة لا تصبح "المعرفة التطبيقية الحقيقية" الثورية فى الإمكان، إلا إذا نجحت نظرية متشددة تستهدف تجنب كل الإطلاقيات الخاطئة. الإقلاع عن المطلق الخاطئ، مبدأ السلطة العمياء"، إلا أن الأمل فى تلك النظرية ضعيف (قارن ٤٨ - ٥٩). هذا أشبه ما يكون بظهور اليهود بسبب ديانتهم: التى تتجنب لفظة "الرب"، كمضادين لحنق الإلزام العقلى والغرور العام للعقل (قارن ٤٠-٤١). لكن من المحتم أن يتحرر ناقدا الحضارة والعلم والمجتمع: هوركهيمر وأدورنو، (ليس فقط بسبب استيقانهما الفائق للذات) - جزئيا على الأقل - من لاتحرر غرور العقل، حتى يستطيعا أن يدعيا أن نقدهما لذلك غير مغرور إلى حد ما (قارن ٢٩٤) .

فى محاضرته تحت عنوان "ما جدوى المزيد من الفلسفة" (١٩٦٢) يعرض أدورنو أولا وضع الفلسفة طبقا لرؤيته للحضارة الحديثة. الفلسفة لا تقدم تكنيكا "لمعالجة الحياة"، إنها ليست وسيطا للبناء وليست ذات تناسب منذ زمن طويل مع العلوم الوضعية(٤٧). لقد صارت تخصصا قائما بذاته يمتنع عن كل مضمون محدد ويفتقد أيضا "حرية الفكر الذى لا يمتثل للمعاهدة المفروضة على المعرفة المتخصصة" (٤٦٠). الفلسفة اليوم مجرد منطق شكلى ونظرية علم أو أسطورة وجود فى غيابه عن كل موجود. بذلك تكون قد أعلنت إفلاسها تجاه الأغراض الاجتماعية الواقعية، وبدلا من أن تكون معرفة كلية صارت فقط وكأنها مقاطعة محاطة بأرض أجنبية تخص توزيع العمل الاجتماعى. إلا أن الفلسفة فى الحقيقة نقد أو اعتراض "الفلسفة التى حسبها ما تريد أن تكون، ولا تسير بسذاجة وراء تاريخها والتاريخ الواقعى، يكون عصب حياتها ثابتا ضد التعلم الحالى الرائج، التى هى فى خدمته، ضد تبرير ما هو واقع الآن." (٤٦٠-٤٦١). الفلسفة اليوم رفض فى المرتبة الاولى .

من وراء هذه الخلفية اتضح أمام أدورنو الموقف الحرج لفلسفة المستقبل، من ناحية صار اليوم حق كلية النظرية المنقولة مطلقا، ومن ناحية أخرى صار التوجه نحو الكلية لا يمكن للفلسفة العدول عنه، "الفلسفة التى تدعى أنها كلية ومذهب، تصبح مذهبا وهميا (٤٦١)، حيث تقلع الفلسفة عن ادعاء الكلية، تصبح غير ما هى عليه حتى الآن. "هذا هو الثمن الذى عليها دفعه من أجل إشفائها من المذهب الوهمى الذى يدل على الواقع." (٤٦١) لذلك تكون حالة الفلسفة – كحالة المجتمع التى تعترف بها الفلسفة – فى واقع الأمر محلا للشك، أى لا معقول الفكر الحقيقى يصبح، وكأنه ممتثل لمنح التصوير فى العهد القديم، نوعا من الفلسفة السلبية philosophia negativa (الجدلية). الفلسفة، وكأن عليها وحدها تبرير كل شىء، لا يجوز لها أن ترى قوتها فى المطلق أكثر من هذا، لابد من منح الأفكار فى هذا، حتى لا تدل عليه، ولا تدع نفسها تنال شيئا بالمفاضلة مع مفهوم الحقيقة المفخم، أساسها هو المعارضة التى تحددها كسلبية(٤٨)" (٤٦١) ما يجوز أن يكون هو المقصود هنا بالكلية أو المطلق، بالأحرى مصطلح النقد ينتمى إلى تلك الشذرات، التى عايشها أدورنو من المذهب المحطم. الفلسفة نقد، وفى الحقيقة نقد للمجتمع وأيديولوجيته، نقد لكلية ظاهرة والمذهب الوهمى الموافق لها. الخوف من الكتابات التذكارية العقائدية، ما هو كائن وربما مجرد تصور، أى المعتمد على الأيديولوجيا الاجتماعية، جعل فهم الفلسفة كفكر إيجابى للواقع من المحال لدى أدورنو ." إذا ما لزمت الفلسفة لتكون إذا كنقد، وكمعارضة للاتجانس المنتشر، وكمحاولة عسيرة للفكر أن يظل قائما بذاته." (٤٦٤) والظاهر أنها الحرية الفكرية الذاتية بمعنى تحديد الذات، التى تمسك بها أدورنو يائسا، التى وضعت المعايير الممكنة لفكره وعمله، على الفلسفة "أن تجد ملاذا للحرية" (٤٦٤) وأن تقوم من خلال إظهار اللاتجانس والأيديولوجيا الاجتماعية والعقلية بإيضاح: "معالم الأمل " (465) القائمة حتى اليوم.

فلسفة النقد هى أولا نقد للفلسفة ذاتها، بالأحرى نقد "لبطش" (قارن ٤٦٨) الفلسفة الخاطئة التى تعرض فقط – كالوضعية المنطقية وأنطولوجيا هيدجر – وجهين تكميليين للاستيقان المجسم والمتجسم. بأن يوضح النقد الشخصية الإجبارية لتفريق الحقيقة فى لحظات تمت معارضتها وإطلاقها، يجعل الكلية تتضح ويصبح هو ذاته إدلالا أو جدلا، أيضا عندما يظل لائذا بالسلبية – باختلاف الحال مع هيجل

– "الجدل ليس موقفا ثالثا بل محاولة الوصول عبر نقد باطن إلى مواقف فلسفية عن الذات وعن تسلط فكر الموقف". (٤٦٧) واجبه إلغاء ظاهر البديهة مثل إلغاء غير المفهوم. لذلك يجب أن تكون الفلسفة نقدا للأيديولوجيا، ونظرا لموقف العلم المسيطر على كل شيء، أن تكون أيضا نقدا للعلم، بالأحرى تكون "نقدا فلسفيا للعلمية"، لأن "العلم، الوسيط للاستقلال الذاتي، تم تشكيله في آلة اللاتجانس". (٤٦٨) إنها لم تعد توقى من الوصية العقائدية، بل تقوم بها. على شاكلة الخرافة العلمية نشأ نوع جديد من الاستيقان الخاطئ، ونقد العلم هو تهديم هذا التشوه بهدف الوصول إلى "ما هو استيقان غير مشوه" (٤٦٨). لكن على الرغم من أن أدورنو "يعتقد أنه يشعر بمقدرة تلك الفلسفة [...]، التي فقدت نفوذها، لا يقدم على أن "يتصور أن فور ما تنطلق قوى استيقان، واستيقان منعكس في ذاته، لن تحجبه الفلسفة التقليدية من نفسها، وسوف تستبدل نفسها بما تريد أن تكونه" (٤٦٩). لم يعد يجوز للفيلسوف أن يتحدث باسم المطلق، أو أن يجرؤ ذات مرة ويفكر فيه.

في آخر الأمر يجب على الفلسفة كنقد للأيديولوجيا، على الرغم من وحيها الماركسي، أن تكون اليوم نقدا للماركسية أيضا، إذا لم تكن تريد أن تفرض نفسها كفلسفة. أراد ماركس، كما يحلل أدورنو، أن يسمو بالفلسفة من خلال التنفيذ، لكن هذه المحاولة فشلت، البروليتاريا ذاتها اندمجت في مذهب اللاتحرر. أي أن تأملا جديدا في الماركسية أصبح ضروريا. "لم يعد أحد يستطيع التفلسف إلا إذا نفى على الماركسية التمتع بكينونة تخطي النظرية" (٤٦٩). يرى أدورنو بوضوح أن تحقق تطبيق الفلسفة قد تولى من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد تحقق إجلال للماركسية في مادية جدلية ذات نشأة سياسية – "استمرار دون تقصان للمعاناة والخوف والتهديد لم يرغم الفكر، الذي لم يستطع أن يتحقق، على التذلل." (٤٧٠) بهذا التحرر من الماركسية، الذي يمكن أن نسميه تحررا ماركسيا باطنيا، يلجأ أدورنو مرة أخرى واقعيا إلى موقف إمكانية تحديد الذات، تلك الإمكانية التي نقدها كاستقلال الذات الشعبية، ودفع في ذلك إلى إمكانية تحرر شبه – إنجيلي مطلق، ولذلك لا يمكن تسميته. "الفلسفة التي هي فكر منطقي وحر في آن واحد" (٤٦٩)، تظل متجهة نحو الحالة الراهنة للانحراف لتلبية "لماذا يستطيع العالم الذي كان في إمكانه اليوم أن يكون جنة، أن يصبح غدا جحيما" (٤٧٠). لهذه الدرجة يتمسك أدورنو بمقياس عالم متحرر، لكن في الحقيقة فقط من أجل إدراك العالم الحالي غير المتحرر،

ودون رؤية طريق يؤدى إلى التغيير. "التطبيق الذى يستهدف الإتيان بإنسانية حكيمة ورشيدة، يلوذ بتأثير اللاتحرر دون نظرية تضع الكلية فى لا حقيقتها" (٤٧٠). ليس هناك – كما أدرك إيمانويل كانت – تنوير يؤدى إلى تطبيق، تنوير يستطيع إلى حد ما كتربية، أن يأتى بأناس راشدين عقلاء، الإرادة فى ذلك لا تعمق سوى الانحراف، إذا لم تتدبر فى الانحراف بوجه عام والانحراف الذاتى على وجه الخصوص. ما يظل غامضا بلا شك هو إمكانية تفكر الإنسان فى عدم حقيقة الكلية دون الإتيان بادعاء حقيقة (أيضا مع ملاحظة الكلية).

على الرغم من أن أدورنو يرى النقد وبالتالى أيضا الفلسفة وتنوير مكافح" (٤٧١)، فقد انقلب عموما على كل تطبيق أعمى، على كل فعلية رافضة للتفكر، لأنها تؤدى إلى استدامة الانحراف الواقع. الفلسفة لديه نقد هزيل للاستيقان المجسم، للتوظيف الكلى أو للإعداد الغرضى للإنسان، وعلى هذا تكون معارضة شك لعالم غير متحرر، وتلك المعارضة تكون هى ذاتها فى خطر أن تصبح ذرائعية(٤٩). مثل بلاتون، الذى يستند إليه هنا أدورنو فجأة (بما يشبه الحال لدى هوركهيمر)، يريد (أدورنو) الاحتفاظ بالأمل فى عالم آخر تام الاختلاف ." الفكر الذى يعترف دون تحفظ عقلى ودون خيال وهم الملكية الإدارية، هو وحده الذى ربما يصوب بصره إلى نظام ما هو ممكن، وما هو غير موجود، حيث لعل الإنسان والشىء فى مكانهما الصحيح. ولأن الفلسفة لا تترفق بشىء، فهى لم تصبح قديمة بعد، وعليها ألا تتجه إلى ذلك، إذا أرادت ألا تكرر ذنبها، بناء ذاتها، مره أخرى بغرور" (٤٧١) بما يشبه الحال لدى بلوخ يتخذ أدورنو نظاما فردوسيا ممكنا – بتفضيل كان أو باعتقاد – لا يجوز إلا الإحساس به وليس الفكر فيه، لأن الفكر يتجه فى ادعاء استقلاله الذاتى نحو التكرار الجديد دائما لاستقلال الفكر – إن صح التعبير – لبراءة الفلسفة. أدورنو يحرم على نفسه، بالأحرى لا يقدم على فكر الوضعية التى يستهدفها فى رفضه دائما بأى شكل كان، توقعيا وانعكاسا باحثا ومتطلعا. وكما هو الحال لدى العديد من فلاسفة التاريخ الذين يجب عليهم، أو يكاد يكون من المحتم عليهم أن يعتبروا أنفسهم كطليعة، يظل أدورنو يرى "الفلسفة كاستيقان [...] ملأته المقدرة على التحول لما هو جديد، "لأنها تعلم أن الرجوع إلى التحرر يقوم مباشرة بتقوية اللاتحرر"(٤٧٢). الفلسفة لا تستطيع اليوم أن تعد بالإنقاذ، بل فقط تكشف عن "إمكانية الأمل "عن طريق فكر كلى تحررى جدلي. من أجل هذا يجب

عليها أن تكون "جديدة " أولا و آخرا، هذا يعنى عملية ومعاصرة. من هذه الناحية لا تكون الفلسفة لدى أدورنو " فلسفة دائمة = perennis philolosophia"(٥٠)، بل تكون – كما هو الحال لدى هيجل – حقيقة عصرها موضوعة فى أفكار .

تظهر راديكالية أدورنو فى نقد اللاتحرر وانتمائه إلى الأمل والقنوط القديم فى التحرر، بدرجة أكثر وضوحا فى الجزء الأول من محاضراته عن الاصطلاحات الفلسفية أن تظل عليها، إذا "كانت الفلسفة تريد أن تكون العكس من استيقان مجسم" (٧٧). الفلسفة فى شقاق مع العلم المتخصص برمته، هذا يعنى أنها فى شقاق مع الاستيقان المجسم للتقسيم الجامد للعمل، وشقاق مع السذاجة برمتها، وبذلك تكون الفلسفة أخيرا كما هو الحال لدى بلاتون وايروس...(٥١) والإلهام(٥٢)، هى بحث عن ما هو غائب عن هذا العالم (قارن ٨٠، ١٩٩). هذا الاتحاد بين المضمون الاستعلائى والمطلق الذى تستهدفه الفلسفة دائما دون جدوى، وبين هذه الطريقة للسلوك الحماسى يبدو لى دائما كافتراض لفكر فلسفي." (٨٠–٨١) من خلال ذلك تتحول الفلسفة لدى أدورنو (تقريبا كما هو الحال لدى شلر) واقعيا إلى حب الرب، بالفعل إلى حب الرب غير المعروف. ومع مرور الوقت يتزايد لديه ظهور "مشكلة ما يسمونه البرهان الأنطولوجى على وجود الرب" وكأنها مركز للوعى الفلسفي" (٩٨). بهذا الذى يزيد لدى أحد "الماركسيين" عن ملة مذهـــــلة، اعترف أدورنو بأنه ذو فكر دينى فى الوجود على الرغم منه (malgré lui) .

تريد الفلسفة التعبير عن غير المفهومى بمفاهيم، هذا يعنى العرض المفهومى لما انتقل بعد انقسام الاستيقان كنتيجة للمحلاة إلى الفن (نقلا عن تحليل أدورنو لهذا الرأى الذى ناله القدم، وكان أيضا حاسما على سبيل المثال لدى ياسبرز). لذلك ينقلب أدورنو على الرأى القائل إنه لا يجوز للإنسان أن يقول سوى ما يستطيع أن يعبر عنه بوضوح، ويسكت على كل ما فيما عدا ذلك. يريد أدورنو معارضة هذا القرار إلى الإدراك الكسول بمفهوم الفلسفة، ويريد أن يقول إن الفلسفة اجتهاد دائم وأيضا ذو شك على الدوام من أجل قول ما لا يدع نفسه يقال" (٨٢). بذلك يعود نقده الأيديولوجى إلى الاقتراب من المواقف، القديم منها كالجديد والصوفى منها كالفلسفى الوجودى، لكنه يتمسك فى الوقت نفسه (بمسحة ماركسية) بالاجتهاد الهيجلى للمفهوم. تتشكل الفلسفة لدى أدورنو بينما هى بسبب تجربتها ما زالت

تبحث عن شيئيتها، هى جعل تلك "التجربة البدائية" موضوعا (٨٥ – ٨٦)، ترى الحب نفسها، لكنها فى ذاتها دائما هى المتوفر التاريخى – الاجتماعى. من هذه الناحية تتضمن الفلسفة، على الرغم من الشقاق مع السذاجة، لحظة(٥٣) ما من السذاجة، لأن الفيلسوف لا يترك الآخرين يجعلونه غبيا، ولكن "كالطفل يتمسك بما رأى ويتوقف عن المسير" (٨٦). الفلسفة تشابه هكذا الفن، لكنها تختلف عنه ولا تعرض بالمحاكاة، بل تعقل غير المعقول. أو بمعنى آخر: المفهوم صار لدى أدورنو نائبا عن غير المعقول". بالقياس إلى الفن تمثل الفلسفة دائما ما ليس له مفهوم عن طريق المفهوم، أو تمثل ما لا يمكن التفكير فيه عن طريق التفكير". (٨٧) لأن الفلسفة ليس لديها شيئية منتهية، بل دائما تبحث عن شيئيتها. تدخل الذات هنا أيضا الممارسة باختلاف عما هى عليه فى العلوم المنفردة. عن طريق التخلى عن تجربتها البدائية، وعن مجهودها من أجل "الوصول للاعتراف بغير المفهومى وبما ليس له مفهوم" عن طريق المفهوم ذاته (٨٧)، تختلف الفلسفة عن العلم؛ لذلك تنقطع علاقة الفلسفة بالعلم وبكل ما نصفه بالعقلية، إذ الفلسفة دائما قضية معرضة عقلية للعقلية، ولذلك تعرض مفاهيم مثل العقلية واللاعقلية والصراع العقلانى ماهية الفلسفة بانحراف واضح" (٨٧).

الفلسفة ثالثة اثنين، هما الفن والعلم، وتعلو بهما جدليا. هى انعكاس العلم (دون ازدرائه) ونقده – ليس لديها حقائق منتهية مثل العلم – لأن مفهوم الحقيقة لديها مختلف تماما، كما أنها تختلف عن الفن وتتجه دائما نحو الحقيقة. "إذا ما صار إسقاط التعريفات فى الإمكان، فلعلى أعرف الفلسفة كحركة الروح، حركة تستهدف الحقيقة دون الظن فى الوصول فى إحدى جملها أو فى أى صورة من الطرق المباشرة إلى هذه الصورة الحقيقية كأمر منته" (٨٨). فى الفلسفة يسيطر التوتر بين اللحظة العلمية ولحظة المحاكاة والخبرة؛ لأن الفلسفة ليست رؤية مجردة للعالم، وتظل مرتبطة بالعالم "يكاد يكون فى الإمكان القول إن العلم ورؤية العالم جزءان منفصلان لكل واحد، هذا الكل هو ما تعنيه الفلسفة، هو ما لا يجعل نفسه ينفصل أو يندمج مع أحد هذين العنصرين المنفصلين" (٩٢). بهذا القول عن الفلسفة كثالثة اثنين، هما العلم ورؤية العالم، وكذلك العقلانية واللاعقلانية، يتخذ أدورنو موقفا، أكثر مما تنبه هو ذاته إلى ذلك، يكاد ينطبق حرفيا مع موقف سابقه هيدجر.

الفلسفة لدى أدورنو نقد فى المقام الأول: نقد المجتمع، ونقد العلم وليس آخرا نقد رؤية العالم. دور الفلسفة، مبدئيا كما أيقن بلاتون، تصفية الرأى (٩٣). لكن رؤية العالم أو فلسفة الموضع لا شيء سوى الرأى الذى ارتفع ليصبح مذهبا، لذلك تكاد الفلسفة أن تكون "تصفية رؤية العالم" (١٢١). هنا يحارب أدورنو رابطة الفكر الاستدلالية اللامتجانسة التى تهرب من كل نقد وتجرد الفلسفة من حجة المواقف أو من رؤية العالم الذاتية المجردة. "هكذا يتحول كل نوع من الفلسفة إلى مهزلة، بالأحرى إلى بحث متأخر عن أدلة أو حيثيات. إلى شيء هو الآخر قد تم إعفاؤه من حركة الفكر ومن النقد" (١٢٠). مع كل ذلك يجب على الفلسفة أن تتمسك بالاستقلال الذاتى وبفكر مستقل بذاته." من لا يريد أن يدخل نفسه فى عمل العقل، عليه أن يكف يده عن الفلسفة" (١٢٦). حقا يكون الانطلاق نحو الفلسفة عند الاحتياج إلى المدلول والكلية، وأيضا عند الفشل فى رؤى العالم، حتى أيضا أن يأتى الفلسفة ما يخيب أمالها، لأنها لا تستطيع هذا المنتظر منها، لكن الفلسفة لا تستطيع أن تحترم رابطة من أجل الرابطة، الرابطة ليست مصادرة الفلسفة "الفكرة الفلسفية لها وحدها جديتها فى أنها لا تضمن البرهان ؛ الفلسفة بمعنى شيء عسير الجدية بالفعل" (١٢٩). يجب فى الفلسفة تيسير ورود الأفكار، ويمكن بحد أقصى التحدث من رابطة بالحقيقة. من هذه الناحية تقدم الفلسفة (كما قال هيجل) حجارة بدلا من الخبز، طالما هى ليست تطبيقية" (١٢٨). يريد أدورنو بوضوح ألا يفقد تماما الأمل فى التحرر عن طريق ثورة فردية أو اجتماعية وتبقى فلسفته ذات الأساس المثالى فى بعض الأحيان حتى النهاية ذات صبغة ماركسية.

المثالية لدى أدورنو هى الفرد الراشد الذى حرر نفسه عن طريق "الإعتاق" من انحراف ذاته عن طريق التجسيم. لذلك فإن أدورنو لا يقترب فقط من إدراك إيمانويل كانت للتنوير "مخرج من القصور المتسبب فى ذاته"، بل أيضا من تصور هيدجر لوجود حقيقى منح ذاته بقوته الخاصة من وقوعها فى العالم، بالأحرى فى المرء – الوجود الحقيقى للإنسان الذى يزداد ارتباطا لدى كانت وهيدجر بوجود جماعى أو شكل غير منحرف للمجتمع – لا يجد تعريفا لدى أدورنو، لا تظل الأنا المتحررة غير قابلة للوصول إليها فى المجتمع المتحرر فقط، بل تظل أيضا غير قابلة للوصف، خلفية هذه الأنثروبولوجيا ذات الطابع الصوفى تقريبا، وإن صح التعبير: السلبية، لاهوتية صوفية تقريبا، كما وردت فى عمل أدورنو "الديالكتيك

السلبى" (١٩٦٦). بتحطيم المنطق العقلى - ما يشبه الحال لدى ياسبرز - يمكن الإحساس بوجود حقيقى يمكن تحديد هويته، يتوافق مع الرب الذى تمت حمايته بمنع التصوير فى العهد القديم، المطلق هو الآخر على وجه الإطلاق. فلاسفة قليلون فقط جددوا الاستعلاء باستعلاء، مثل أدورنو الذى حاول - كما ورد فى عمله Minimer Moralia " (١٩٥١) - أن يبدأ التفكير من "موقف متحرر" (٣٣٣).

بينما انعكست الفلسفة الوجودية فى المقام الأول على فكر أجيال الحرب وبعد الحرب المتأثرين بمعايشات المصائب أظهرت فلسفة النقد الاجتماعى لدى مدرسة فرانكفورت تأثيرها الضخم فى الستينيات والسبعينيات على الجيل الجديد وقتها "وكانت بالفعل وكأنها حركة اعتراض. لقد ظهرت بدلا من أن تنادى بما أسموه انفعالا ويأسا ذاتيا مجردا وآمالا تدعى الدينية، وكأنها تقدم إعلانا عقليا شاملا للأزمة بأمل عقلى فى تغلب شامل عليها. تتسم فلسفة مدرسة فرانكفورت ذات التركيز النقدى أمام تابعيها الشباب كتنوير واع بما لها من ديالكتيك خاص.

يقوم "سوء الفهم" الذى كان تأسيسا لتأثير مدرسة فرانكفورت، فى المقام الأول على التحول "المتفائل" الذى أتى به يورجن هابرماس (ولد عام ١٩٢٩) فى الستينيات إلى النقد الأيديولوجى الماركسى الجديد. وفى الحقيقة يمكن اعتبار هابرماس، ليس فقط بسبب تصوراته المتنوعة، أحد المشاركين فى مدرسة فرانكفورت، إلا أنه يصح أيضا على وجه الخصوص فى مطلع حياته كأساس تصاعدى لهذه المدرسة فلسفيا وسياسيا. وقد صار منذ نهاية الستينيات شخصية قيادية للطلاب المعاصرين، حيث تضمنه الفعلى الدائم - غالبا بقيود - مع حركات معارضة مختلفة. بدأ هابرماس ببحوث تاريخية لبناء العلنية، وقام بتطوير نظرية مبدئية لمناقشة متحررة مع التحكم والاهتمام التوجيهى للمعرفة، ثم أقر بنقد إنتاجى فلسفة اللغة فى إنجلزاكسن وفلسفة البناء الفرنسية(٥٤). هكذا صار - على الرغم من تطوراته - بسبب ارتباطاته الوثيقة وكأنه كلب صيد فلسفى للأعوام الثلاثين الأخيرة، على الرغم من أنه قد كرس نفسه لنقد نظريات الآخرين أكثر من أن يأتى بنظريته الخاصة وأخيرا، على الرغم من ارتباطه السياسى الدائم، فقد واصل إخراج الفلسفة الاجتماعية التابعة للماركسية الجديدة من السياسة، ولكنه فى الوقت

نفسه أزاد إقراره لدور الفلسفة التى يجوز أن تكون لذاتها "مسندا للعقل"، لصالح العلوم الاجتماعية.

٤-٣- نقد المجتمع وإيمان بالرب:

أعلنت فلسفة بلوخ ومدرسة فرانكفورت ذات التوجيه الاجتماعى مرات عديدة انتماءها للماركسية، واستندت بلا شك فى بعض النقاط (نقد الرأسمالية، أو الانحراف والتجسيم، والعواقب الأيديولوجية لتوزيع العمل...إلخ) إلى حق الوحى عن طريق ماركس، إلا أنها ابتعدت بافتراض أساسى جوهرى عن الماركسية الكلاسيكية بدرجة كبيرة جدا جعلت تسمية "الماركسية الجديدة" قليلة السداد هكذا تنقصها من أول الأمر كل مادية حقيقية. بينما تكتفى مدرسة فرانكفورت بالتأمين المتاح لإمكانية قيام الوجود الاجتماعى بتحديد الاستيقان (لحد معروف)، يعترف بلوخ بوجود هيولى العالم، هيولى يتصف بالارتباط وتحديد كل شيء، إلا أن هذا الهيولى الذى يطور نفسه فى طاقات، يصبح فى واقع الأمر مثاليا (كجوهر لإمكانيات الوجود، تكاد تتم رؤيته كرب صيرورى. لذلك استطاع بلوخ، ليس فقط بسبب ظهوره النبوي، أن يكتسب مؤيدين كثيرين فى المقام الأول بين اللاهوتيين (المتجهين ذاتهم غالبا إلى إلحاد محدود). فضلا عن ذلك تنقص ماركسية بلوخ الجديدة ومدرسة فرانكفورت ما أسماها ماركس فلسفة تاريخ متطورة "مادية" (كنظرية تقدم عن طريق حروب الطبقات)، وبذلك أيضا كل أمل فى البروليتاريا كذات لثورة العالم ؛ التاريخ فى المقام الأول لدى مدرسة فرانكفورت تاريخ تدهور. بقدر ما يتواجد الأمل، يبدو متجها نحو الشخص الذاتي، نحو الفلسفة الحرة، على الرغم من كل نقد لما يسموه الاستقلال الذاتى للذات الشعبية كانت الفلسفة ذات التوجيه الاجتماعى - بصرف النظر عما لديها من آمال غير محدودة وعزائم لتحقيق تلك الآمال - قبل أى شئ نقدا للمجتمع، وليست الفلسفة الاجتماعية المتطورة مذهبيا أو حتى فلسفة الدولة. وكان نقد المجتمع هذا فى مضمونه، خاصة لدى هوركهيمر وأدورنو، بصورة رئيسية عبارة عن نقد للحضارة، فى المقام الأول نقد لما أسموه صناعة الحضارة، لكنه أيضا نقد للعلم "فقد الفلسفة كان الموضوع الرئيسى لهذا النقد الأيديولوجى بأوسع معنى للكلمة هو

ظاهر الانحراف أو التجسيم الذى تمت رؤيته كظاهر تاريخى اجتماعي، وليس إلى حد ما كظاهر أنثروبولجى عام وكمعيار لهذا النقد للاتحرر العام تواجدت بوضوح فكرة تحرر غير محدودة، إلى حد ما لم تقترب بوضوح من التأكيد، وأيضا حتى آخر الأمر لم تقترب من إمكانية التأكيد، فكرة عالم متحرر أو طبيعة متحررة، لكن قبل كل شيء فكرة أنا متحررة أو وجود حقيقى للإنسان، بذلك أثبت النقد الماركسى الجديد للتاريخ ذاته أساسا كفلسفة تحرر، وكذلك عندما يتم تحديد التحرر الذى تراه تلك الفلسفة وكأنه جنة مفقودة أو كل بعيد، فقط دون حدود أو غير معقول كوجود اللاهون أو كتطبيع الإنسان الأنيس الطبيعة. لهذا أيضا تعود الإشارات المحتملة وغير المؤكدة إلى وجود ليس تحت التصرف وستعلى وغير قابل للتسمية، إلى إله غير معروف لكنه لا يخلى به، تغير شكل الإنسان الذى تم إدراكه كإنتاج للتاريخ، يعود إلى فكرة تحرر سالف وآت، وأخيرا يقدم تصور تاريخ التحرر، أو تاريخ التدهور – أو تاريخ الإنقاذ على الشكل الوارد أساسا للخطيئة فى العهد القديم.

كما تتخذ فلسفة التحرر هدفها اسما لها، فإن فلسفة الماركسية الجديدة تحمل اسم فلسفة الإيقاظ. يؤكد أدورنو دائما أن اللاتحرر، وموضوع غرور العقل ذو قوة لدرجة تؤدى لفقدان الأمل فى الإدراك والفعل العاقل – لكنه على الرغم من كل الرفض لمعارف تمت صياغتها ولفعل مباشر، يأمل أيضا فى أى نوع من التفكر، حتى وإن كان أو صار من فقط من أجل أى استكشاف للاتحرر فى الكلية، لكن ما يلفت النظر أن الفلسفة ذات التوجيه الاجتماعى والنية الثورية والاتصاف بالماركسية الجديدة، كانت ذات تحفظ سياسى رائع – على خلاف الفلاسفة الوجوديين ذوى التشخيص الظاهري، الذين جعلوا لأنفسهم ارتباطا سياسيا ولو لأجل قصير على الأقل (ولو أيضا قليل الحظ). لقد كانت فلسفة الماركسية الجديدة ذات التوجيه الاجتماعى فلسفة سياسية، بكل ما تحمل الكلمة من معنى، لكن ليس بالمعنى الدقيق (فلسفة السياسة). وبالفعل سار بلوخ – بأمل إمكانية إصلاح الماركسية أيديولوجيا – بين الآونة والأخرى مسيرة التصويت التهليلى(٥٥) على الستالينية، أيضا هابرماس تضامن – ليس آخرا بأمل تجديد السياسة – مع مختلف جماعات المعارضة لكن أدورنو وهوركهيمر اعتزلا بكل ما فى وسعهما المسائل السياسية الواقعية، لكن ليس على أية حال بسبب أنهما لم يتخيلا قدرة هذه السياسة على تحسين العالم.

٥- الفلسفة والعلم

فلسفة ذات اتجاه علمى

أدى السؤال عن الشخصية العلمية للفلسفة منذ بداية العصور الحديثة، إلى محاولات فهم ذات الفلسفة بنظريات فلسفية وعلمية مختلفة؛ لأن إيضاح الوضع العلمى للفلسفة يقتضى تحليلا للشخصية العلمية لذلك العلم الذى تتجه الأنظار إليه كحقيقة معيارية. على أساس تلك النظريات العلمية، إذا ما كانت قد تطورت الآن من أجل الفلسفة أو العلم، يمكن طرح السؤال عن الفهم الراهن وفى المقام الأول عن الفهم المستقبلى للفلسفة. إذا لم تكن الفلسفة، كما تم الافتراض عموما، بالمعنى الدقيق للكلمة، وإذا ما كان هذا الوضع قد تحتم كما هو معتاد دائما وأصبح من الواجب تغييره، تظهر بأى شكل مشكلة "علمنة الفلسفة": كيف يمكن أن تكون الفسفة علما صارما ؟ وإذا لم تستطع أن تصبح علما بمعنى العلم المنفرد، وهذا ما يتم الاعتراف به غالبا أو يدعى ذاته مفتخرا، هل يمكنها حينئذ أن تكون أى نوع من "ما هو بعد العلم"، أو "العلم الأول"، أو شمولا علميا للعلم أو علم أساس، أو على الأقل نظرية علم علمية؟ إنه سؤال يتضخم عبر القرون.

محاولات الفلسفة الجامعية (الكانتية الجديدة، والتأويل، والظاهرية) التى تجاوزت مسيرتها القرن التاسع عشر واستمرت فى القرن العشرين، والتى تستهدف تحديدا جديدا للفلسفة بالنظر إلى العلوم، والبرهان عليها من جديد كعلم بقدر الإمكان عن طريق العلمنة، لم تكن هى الأولى أو الأخيرة من نوعها. فقد ظهرت فى الثلث الأول من القرن العشرين – على وجه الخصوص فى النمسا – موجة جديدة لفلسفة ذات اتجاه علمى، كانت مشكلتها الأولى هى العلمنة أو لاعلمنة الفلسفة. من خلال ذلك يختلف ممثلو هذا الاتجاه الفكرى بدرجة تكاد تكون واضحة عن ممثلى الفلسفة الوجودية الاستعلائية من ناحية، وعن ممثلى الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى من ناحية أخرى، الذين لديهم مشاكل أخرى تستحق الفكر أكثر من العلم، بالأحرى التساؤل عن وجود حقيقى للفرد أو للمجتمع، بل وأيضا التساؤل عن الوجود الحقيقى أو المطلق.

تناولت الفلسفة الوجودية الاستعلائية مشكلة العلم تناولا عارضا ناجحا. ركز ياسبرز دائما على قيمة معرفة العلم، لكنه حاول غالبا التحذير من الخرافات العلمية والتفريق بشدة بين الفلسفة والعلم، وعلى العكس من ذلك فقد فهم هيدجر العلم كعاقبة حتمية لأنطولوجيا محددة أو للعصر التاريخى ميتافيزيقيا، وأكثر من ذلك أنه حذر من توابع ما يسيطر على العلم من نسيان الوجود. لقد ادعت الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى نوعا من الترابط العقلى بين العلم والنظرية الاجتماعية (الماركسية)، لكنها لم تهتم بنظرية العلم، بصرف النظر عن تركيزها على الارتباط الاجتماعى لكل العلم. ينتهى العلم فى اليوطوبيا النبوية لدى بلوخ إلى "تيار برودة" الماركسية، أما هوركهيمر، وأدورنو فقد تناولا بنقد خطورة العقلانية أو الإيجابية العلمية وما يتبعها من دور اجتماعى للعلم. أما ممثلو الفلسفة الجديدة، بالأحرى الفلسفة ذات التوجيه العلمى – أساسا على الأقل – التحدى المركزى للفلسفة الحديثة، فهم يجعلون العلوم – أساسا على الأقل – كالمعرفة المؤكدة الوحيدة شبه مطلقة (quasi absolut).

لاقت الفلسفة الجديدة ذات التوجيه العلمى (حتى لا يقال: ذات الإثبات العلمى) دعوة من علماء الطبيعة والرياضيين المتفلسفين كمادة للبحث والرسائل العلمية. وأصبح المنطق الرياضى الحديث الذى تم تصوره من الرياضيات، الذى نادى به برتراند راسل وجوتلوب فرجا وغيرهما، جائزا كمعيار منهجى يبشر بالخير، وقد كان الشغف بالعلوم الطبيعية الدقيقة كبيرا – دون تأثر ملحوظ فى هذا الوقت بنظرية النسبية – بدرجة جعلت كل ما كان يحمل اسم الفلسفة يواجه حربا شنتها شهوة التدمير الماسوخية، لذلك اتسمت الفلسفة الجديدة ذات التوجيه العلمى فى نطاق واسع بحربها لكل ما أسمته باختصار "ميتافيزيقا". على كره منهم تقريبا يرى بعض نظريين تلك العلوم أنفسهم فلاسفة، إنهم يحاولون أن يكونوا علماء علوم وأن يتنصلوا بقدر الإمكان من كونهم فلاسفة لكن السؤال عن ماهية العلم وإمكانية كونه، سرعان ما يؤدى إلى مشاكل أخرى تتم مناقشتها، على سبيل المثال من زاوية نظريات البنية واللغة. وكما هو الحال فى المحاولات الأولى لعلمنة الفلسفة، تتفجر أيضا فى فلسفة القرن العشرين ذات التوجيه العلمى دائما فى النهاية تساؤلات الحياة التى لم يقرها الإنسان، تساؤلات قيمة ومعنى الحقيقة التاريخية.

وفى النهاية يتضح أيضا أن الميتافيزيقا غير العلمية والتى أتى عليها الدهر ما زالت على قيد الحياة دائما كمشكلة وأيضا تعود لها أهميتها.

٥-١- دائرة فيينا -

العلم الدقيق ونظرية العلم:

كانت الحركة التى أطلقوا عليها اسم "دائرة فييــنا" فى العشرينيات محاولة ذات مكانة بارزة فى ذلك الوقت تستهدف - مع الالتزام بتجريبية علمية مركزة وفرض تحليل منطقى صارم - نقد الفلسفة القائمة ومناقشة إمكانية فلسفة علمية جديدة، إلى جانب نقد الميتافيزيقا لعب أيضا التحليل المنطقى للغة دورا مهما متزايدا فى هذا الصدد. على الرغم من أن الفلاسفة وعلماء الطبيعة والرياضيين، الذين جمعتهم دائرة فيينا للمناقشات، قد اتخذوا مواقف ذات مضمون تام الاختلاف، فقد كان هناك ما يشبه الاقتناع الأساسى المتفق. نقطة الانطلاق كانت التفاؤل العلمى عديم اليأس، الذى ينتظر كل الحقيقة من العلوم الطبيعية - فيما عدا الرياضيات - لذلك وجد هذا الموقف نقدا من معارضيه كوضعية علم "الوضعية الجديدة"، كعقلية أو طبيعية [فيزيائية]. بعض أعضاء دائرة فيينا، مثل أوتو نويرات (١٨٨٢ - ١٩٤٥)، تمنوا أن يتواجد إلى جانب التقدم العلمى تقدم آخر اجتماعى بمعنى الاشتراكية. كان أهم مؤهل للفلسفة المسماة بالتجريبية المنطقية هو الرفض القاطع الشامل للميتافيزيقا، التى تعرضت للسب بوصفها جنونا أو شعرا رديئا. لتكن الميتافيزيقا إذا على أحسن الأحوال كمحاولة غير الموسيقيين التعبير عن مشاعر حياتهم بما يشبه ما يفعله الموسيقيون.(٥٦)

المفهوم الرئيسى لهذا الاتجاه الفكرى، الذى انتشر فى فيينا منذ نهاية القرن التاسع عشر فى المقام الأول عن طريق أرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦)، كان فى أول الأمر كمفهوم ذا تأييد بين للعلم والتجربة، إلا أنه أثبت تعذره فيما بعد بشكل ملحوظ الاقتناع الأساسى بأن العلم بالتجربة هو وحده الكفيل بالحقيقة، عبر عن الرأى فى أن الأقوال الحقيقية هى فقط تلك الأقوال التى ترجع مباشرة إلى علم بالتجربة، أى إلى الادراك الحسى (أقوال تدوين، أقوال مبدئية)، أو الأقوال التى يتم

اشتقاقها منطقيا من السالف بلا ريب. أدى هذا إلى التفريق الواضح شكليا والمطبق بتفخيم بين الأقوال المعقولة واللامعقولة، لكن أدى أيضا بعد ذلك بالضرورة إلى التساؤل عن مفهوم واضح لعلم التجربة ويمكن الاستدلال عليه منطقيا، وبذلك إلى التساؤل عن نقد حسى تجريبى أو مبدأ تصديق. متى يكون القول معقولا وحقيقيا؟ أخيرا وجب أن تنتهى نظرية العلم المنهجية فى المناقشة بسؤال عن كنه العلم بالتجربة أو عن المعرفة، وهذا لم يدع إجابته تأتى بجودة من العلم بالمعرفة، أى مجرد أنه أمر شائع، أو عن طريق فصل يدعى ذاته فى الأمور. أى علم بالتجربة يحدد ماهية العلم بالتجربة؟ أى فكر يحدد ماهية الفكر؟

فيما يتعلق بالفلسفة فقد أدت محاولة التجريبية العلمية الحتمية - نظرا للمصادرة الحتمية للدقة العلمية ورفضا للميتافيزيقا - إلى مشكلة ما يمكن الخروج به مما تم الوصول إليه من فلسفة حتى الآن. كيف واجهت الفلسفة العلم (هذا إن لم يصح جواز خذلانها التام)، وإلى أى مدى تحولت الفلسفة إلى علم دقيق؟ هل كانت الفلسفة مجرد نظرية علم، وبالفعل نظرية علمية للعلم، أى أنها علم العلم، أو أنها تقترب فقط من أن تكون نظرية علم حاسمة؟ أو أنها كانت تركيبا ممكنا أو ربما مجرد تركيب افتراضى علمى لكل العلوم المنفردة؟ استهدف اتجاه الفلسفة المعلن دائما لدى دائرة فيينا، تحديد الفلسفة بقدر الإمكان (إذا ما كانت هى فلسفة العلم أو فلسفة علمية)، بالأحرى تحديدها فى تساؤلات يمكن الإجابة عنها. أخيرا الهدف هو "إدراك علمى للعالم".

بدأت دائرة فيينا كدائرة نقاش ثابتة من الفلاسفة وعلماء الطبيعة والرياضيات، تنحل من جديد فى الثلاثينيات، وذلك على وجه الخصوص كنتيجة لموت وهجرة بعض مؤسسيها. انتهت الدائرة رسميا ونهائيا نتيجة "ضم" النمسا إلى ألمانيا عام ١٩٣٩. هذا ما يشبه حال مجموعة برلين القريبة من دائرة فيينا، وهى جمعية الفلسفة العلمية (التجريبية) التى احتل صدارتها هانز ريشينباخ (١٨٩١-١٩٥٣). وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية عادت نظريات هذه الدائرة أو النظريات المجادلة لها وكأنها مال قد ضاع يعود من جديد ويؤثر فى الفلسفة الألمانية ("فلسفة العلم = philosophy of science").

٥-١-١- شليك - الفلسفة كإيجاد حكمة:

احتل موريتس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦) القادم من برلين، المركز الفكرى لدائرة فيينا. درس الفلسفة والفيزياء، وحصل على درجة الدكتوراه لدى ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧). ثم شغل كرسى أستاذية فيينا فى فلسفة العلوم الاستقرائية عام ١٩٢٢، وأصبح بذلك خليفة الفيلسوف وعالم الفيزياء إرنست ماخ. إلا أنه قد لقى حتفه على يد طالب دكتوراه، مريض عقليا على ما يبدو.

فى مقاله المبدئى "تحول الفلسفة" (١٩٣١) قدم شليك رسما فى خطوط عريضة لتوقعاته للفلسفة. كان على علم بأن كل المحاولات حتى ذلك الحين من أجل "وضع نهاية لفوضى المذاهب" وإنهاء "فوضى الآراء الفلسفية" قد انتهت إلى الفشل، ولكنه أعلن يقينه قائلا: "إننا صميم تحول نهائى للفلسفة وإنه يحق لنا النظر موضوعيا إلى جدال المذاهب غير المجدى على أنه قد انتهى" (٥). واعتمادا على المنطق الحديث يرى أن الفلسفة لديها الآن منطق يجعل هذا الجدال غير ضرورى من حيث المبدأ، لأن وضعا جديدا تماما قد نشأ عن طريق الاضطلاع على كينونة المنطق، بالأحرى على علاقة الأشياء والظواهر؛ لذلك يبدأ الطريق إلى وضوح حقيقة أن كل معرفة تكون تعبيرا، أو عرضا فهى تعبر عن الواقع الذى تحقق فيها، وهذا ما يمكن حدوثه بطرق عديدة مفضلة، بلغات مفضلة، وعن طريق مذاهب ظواهر تحكمية مفضلة" (٦). لذلك يجب على الفلسفة أن تصبح "وعيا بماهية التعبير أو العرض، أى بكل لغة ممكنة، بالمعنى الأعم للكلمة"، يجب أن تصبح إذا تطلعا إلى الشكل المنطقى للغة أو نظمها كوسيط للمعرفة. يتجلى كل ما يعطى الفرصة للتعبير عنه، وكل ما يستطيع المرء أن يسأل عنه يكون عقلانيا." (٧) لكنه عقلانى (معقول) صار لدى شليك مطابقا، لما يمكن الرد عليه: الأسئلة التى لا يستطيع المرء الرد عليها، تكون ترتيبات كلام غير مقعولة وطبقا لهذا التحديد تكون المشاكل العقلانية هى فقط تلك التى يوجد طريق لحلها من حيث المبدأ، وهذا الحل ينتهى فى التحقيق(٥٧)، بوقوع وضع مؤكد يتم تحقيقه "عن طريق الملاحظة، عن طريق حادثة مباشرة" (٧). بذلك يكون التصريح المطنب عن العقلانى قد نال مضمونا ماديا عن طريق (معقول) ما يمكن الرد عليه: المعرفة ذات التأكيد المنهجى (عقلانية) كحادثة مؤكدة مباشرة تستطيع وحدها أن تضمن الحقيقة.

الآن يمكن القول إن الفلسفة قد تم عزلها. "كل علم [...] مذهب من المعارف، بالأحرى مذهب نظريات التجارب الحقيقية، وكلية العلوم، بشهادة الحياة اليومية، هي مذهب المعارف، أما فيما عداها فلا يوجد مجال لحقائق فلسفية، الفلسفة ليست مذهب نظريات، وليست علما" (٨-٧). علما على الرغم من ذلك فإن الفلسفة لم تتشتت. شليك أيضا لا يفكر فى إلغائها، بل يريد فقط أن يضع تعريفا جديدا لها. "لم نعد نتبين فيها [فى الفلسفة] الآن مذهب معارف بل مذهب أفعال، هي إذا ذلك العلم، الذى يتحدد عن طريقه معنى الأقوال." (٨) على هذا تكون الفلسفة إذا تفلسفا، وهو عبارة عن إعطاء المعنى دليلا، وليس بحثا عن المعنى ميتافيزيقيا. هكذا تعتلى الفلسفة دائما عرش العلوم، كتحديد للمعنى، وهذا ما يمكنها دائما أن تكون. "عن طريق الفلسفة تتضح النظريات، ويتم التحقق من صدقها عن طريق العلوم بعضها يتناول حقيقة الأقوال، لكن بعضها الآخر يتناول ماذا تعنى الأقوال بالفعل. مضمون ونفس وروح العلم تتواجدن بالطبع فيما تعنيه نظرياتها كنهاية أخيرة، لذلك فإن العمل الفلسفى لإعطاء المعنى هو كل المعرفة العلمية من ألفها إلى يائها" (٨). هكذا تتحول الفلسفة فجأة إلى العلوم، كجهة عليا للمعنى أو سلطة إعطاء معنى، الظاهر للعيان أن شليك يرى تحديد معنى أو شرح معنى النظريات كإعطاء معنى لكل الفكر عن طريق الفلسفة، دون مواجهة ما ينتج عن ذلك من مشاكل. إنه يريد واقيعا فى "اتجاه معاكس"، يبدو وكأنه عمل أولى. "الآن يتيسر إدراك أن عمل الفلسفة لا يقوم على وضع نظريات، وأن إعطاء معنى الأقوال يستطيع إذا أن يعود ليحدث عن طريق الأقوال، [...] هكذا يحدث الإعطاء الأخير للمعنى دائما عن طريق أفعال تقوم بإخراج العمل الفلسفى" (٨). هكذا يتم استبدال الفلسفة – لأنها لا تستطيع أن تكون مذهب نظريات (بمعنى معرفة علمية) – بالتفلسف كشرح معنى أو إعطاء معنى.

لا يريد شليك الفلسفة كإبدال، ويخشى الارتداد المطلق للأقوال، ويريد بدلا من ذلك إنهاء كل نظرية عن طريق علم التجربة، عن طريق إظهار وإبراز حقائق. بذلك تلغى الميتافيزيقا نفسها لديه لأنه ليست هناك مشاكل ميتافيزيقية على الإطلاق تسمح لمعرفة علم التجربة بإيجاد حل لها. من ناحية أخرى تفتقر النظريات ذات الوضع التجريبى إلى وجه من الشرح أو التأويل، ويجب على إعطاء المعنى أن يتم عن طريق التفلسف، وأيضا بقدر الإمكان فى العلوم ذاتها.

كل باحث كبير يكون فى واقع الأمر فيلسوفا، بقدر اجتهاده لشرح مبادئه. مع كل ذلك يود شليك على ما يبدو أن يستمسك إلى حد ما بفلسفة قائمة بذاتها، إنه لا يؤمن فقط "بمكانه الفلسفى"، لكنه يعتقد أيضا أن "الواجب على الفلسفة أن تأتى بآخر سند معرفة" (١٠). لذلك يحاول بضربة قوية أن يحرر الفلسفة من خزى عدم اليقين. "لأن مع الأفعال المعطية للحكمة التى تقوم بها الفلسفة، يكون مفهوم الاحتمال أو عدم اليقين غير قابل للاستعمال. الأمر يجور حول أوضاع تعطى كل الأقوال معناها كأخير مطلق [...]. هكذا توضح الفلسفة بعد التغير الكبير ما تتسم به من الشخصية النهائية أوضح من ذى قبل" (١٠).

كيفية إشكالية تأسيس معنى ذى نهائية مزعومة وهو فى الحقيقة إرادى، وكيفية ما ينتج عن ذلك من وقوع الصلاحية العامة المسبقة للعلم سهوا فى الخطأ، يبدو أن دخولهما حيز التنفيذ قد توقف لدى شليك. على كل حال هناك اتجاه واضح إلى السمو بالفلسفة التى تم تصميمها أو ممارستها كنظرية علم، إلى تحليل إجمالى لكل العلوم، ليس بمعنى تركيب علمى للعلم، لكن بمعنى إعطاء معنى عن طريق الفلسفة لعلم يبدو دون معنى.

٥-١-٢- كارناب - الفلسفة كمنطق علم:

شهدت مدينة فوبرتال ميلاد رودولف كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠)، ابن أحد كبار رجال الصناعة، والذى لم يدرس الفيزياء والفلسفة فحسب، بل أيضا الرياضيات، حيث تأثر فى المقام الأول بكل من فرجا وراسل. صار مدرسا مساعدا فى فيينا عام ١٩٢٦، وأستاذا فى براج عام ١٩٣٥، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقام بالتدريس فى جامعات عديدة. إنه أبرز ممثلى التجريبية المنطقية.

يعالج كارناب الفلسفة باقتضاب فقط فى مقدمة عمله الرئيسى "البناء المنطقى للعالم" (١٩٢٨) كل المعرفة تنتج عن طريق العلم، بالأحرى عن طريق العلوم المنفردة، الفلسفة على العكس من ذلك ليست بحث شىء، ولكنها انعكاس للأسس والمناهج، وفى المقام الأول للمنطق ولغة العلوم الفلسفة علم العلوم، وفقط بطريقة غير مباشرة هى علم العالم إذا كانت هى ذاتها علما وعلى ما يبدو أن كارناب يرى

كتابه هذا كعمل علمى، وأيضا كخطوة على الطريق إلى الفلسفة "كعلم متحرر من الميتافيزيقا" (××). يعتمد كارناب، شأنه شأن شليك، على المنطق الجديد المتطور فى نطاق الرياضيات الذى يجب استعماله الآن فى مجال الفلسفة. "إذا استهدفت الفلسفة سلك طريق العلم (بالمعنى الصارم)، فإنها لا تستطيع الاستغناء عن هذه الوسيلة ذات التأثير الشديد من أجل شرح المفاهيم وتطهير مواقف المشكلة" (XVIII). لذلك يصح على وجه الخصوص تأسيس مذهب جديد يستطيع إرجاع كل المعارف إلى ذاتها: "تثبت خصوبة المذهب الجديد ذاتها بأن الإجابة على سؤال الإرجاع تؤدى إلى مذهب إرجاع متحد، على مشاكلة سلسلة النسب لتلك المفاهيم المتناولة فى العلم" (XVIII). بذلك يؤيد كارناب فى الحقيقة البرنامج القديم ars characteristica universals (فن الوصف الكلى)، ولأن الوصول إليه يفوق قوة فيلسوف منفرد، فهو يتطلع (شأنه شأن ليبنتس) إلى مجموعة العمل وتقسيم العمل فى الفلسفة على شاكلة العلوم المنفردة، لكن فى نطاق "علم كلى" (XIX). وعلى الرغم من أنه يتطلع إلى إبعاد الميتافيزيقا عن الفلسفة، فإنه لا يكشف بوضوح عن الشخصية الميتافيزيقية (المنطقية – الأنطولوجية) لنظرية الإنشاء التى قام بتطويرها وأصبحت فى واقع الأمر نوعا من علم الأساس وليست فقط علما انعكاسيا لما وراء العلم.

يعود كارناب فى نهاية عمله مرة أخرى إلى اتصاف الفلسفة بالعلم ويعود ذلك إلى الحديث عن نظريته الخاصة. إن وضع مذهب إنشاء كل المفاهيم الأساسية واجب على علم كلى يجوز له أن يقيم سلسلة نسب كل ما يمكن من مفاهيم. "العلم كمذهب معرفة مفهومية، ليس له حدود"، لأن العلم يشتمل على الكل من حيث المبدأ. "المقصود بلا حدود المعرفة العلمية هو: لا يوجد سؤال يمكن أن تستحيل إجابته أساسا على العلم" (٢٥٤، قارن ٢٥٣ – ٢٥٢) . نظرا لهذه الكلية التى يتم النداء بها بهذه الطريقة، أصبح لا حاجة للفلسفة كميتافيزيقا، لأن الميتافيزيقا ليست علما. "إذا كان الأمر يتعلق بالمعارف الأولى (بمعنى النظام المنطقى القائم على قدر المعرفة والإنشاء، فيمكن بدلا من ذلك اتخاذ اسم علم أساس، وإذا لم يتعلق الأمر بالمعارف الأخيرة العامة، فيكون الاسم تعليم العالم أو أى اسم آخر على شاكلته" (٢٥٨، قارن ٢٥٩). بذلك تقترب الفلسفة العلمية الحديثة من تعليم مقولة تقليدى ميتافيزيقى أو حتى نوع من أنطولوجيا الأساس، إلا أنها تبقى لدى كارناب

– طبقا لبديهيته – نظرية علم، فى المقام الأول بمعنى انعكاس للمفترضات المفهومية للعلم – بالترتيب التاريخى فيما بعد كعلم – منطقيا وأساسيا. حتى وإن تمت الإجابة عن كل الأسئلة التى يمكن الإجابة عنها علميا، يبقى دائما ما يحمل الآن فجأة اسم واجب الحياة أو الواجب علينا فى هذه الحياة. "إلا أن ألغاز الحياة ليست مسائل، ولكنها مواقف الحياة العلمية." (٢٦٠) وهذه المواقف لا تعرض بوضوح مشاكل علمية أو فلسفية.

يفرق كارناب فى عمله "التركيب المنطقى للغة" (١٩٣٤) بشدة بين مسائل اللغة ونظريات الجملة من ناحية، والمسائل المنطقية من ناحية أخرى، تلك المسائل المنطقية التى تعتمد على ما يتمتع لدينا باستناد موضوعى صارم من مفاهيم وجمل ونظريات... إلخ. الفلسفة لديه حتى ذلك الحين عبارة عن خليط عكر من مسائل الموضوع والمسائل المنطقية. مسائل الموضوع المزعومة لديه تخص الأشياء التى يتم تناولها فى العلوم المنفردة من ناحية، و"الموضوعات (الوهمية) غير المتواجدة فى مجالات شىء العلوم المنفردة من ناحية أخرى" (٢٠٣)، على سبيل المثال: الأشياء فى ذاتها والقيم، ولكن بالطبع أيضا فى المستعلى أو المطلق. "التحليل المنطقى للمشاكل الفلسفية يوضح الآن أنها ذات شخصية شديدة الاختلاف. ومسائل الموضوع التى لا ترد موضعتها فى العلوم المتخصصة، أوضح التحليل النقدى أنها مسائل ظاهرية" (٢٠٤). بهذا الإثبات المقتضب انتهى الأمر بالفلسفة نتيجة عدم الشىء كعلم موضوع ومن ناحية أخرى لأن مسائل الموضوع التى يتم بحثها فى العلوم المنفردة، قد وجب حصولها على التناول الكافى من تلك العلوم المنفردة وتركها لها، فقد استبعد كارناب إمكانية وجود آفاق فلسفية خاصة. بناء على ذلك رجعت الفلسفة بذاتها لديه إلى ما أسماه مسائل منطقية. "فيما عدا مسائل العلوم المنفردة تتبقى كمسائل علمية حقيقية فقط مسائل التحليل المنطقى للعلم، وجملها ومفاهيمها ونظرياتها... إلخ" (٢٠٥). هذه المجموعة من المسائل التى يرد فيها "تركيب لغة العلم" كمحل للنقاش، يسميها كارناب الآن "منطق العلم" (٧). "نظرا لهذا الرأى، عندما تنقى الفلسفة من كل العناصر العلمية، يصبح منطق العلم هو المتبقى الوحيد" (٢٠٥). هذا يعنى أن كارناب يطلب الآن "منطق العلم بدلا من الفلسفة" (٢٠٣). إنها لديه مسألة صواب مجردة، إذا كان المرء لا يزال يريد أن يطلق على المتبقى اسم الفلسفة "فور ما تتم المطالبة بالعلمنة" (٢٠٦) .

أراد كارناب بوضوح أن يحصر الفلسفة أو حتى يلغيها من ناحيتين فى الأولى يجب إبدال الفلسفة بعلم إنشاء أو منطق علم "علمى"، لا يقبل أن يحمل اسم الفلسفة. فى الثانية لا تكون المسائل الوجودية "لغز الحياة"، التى ظلت حتى الآن باعثا جوهريا وموضوعيا للفلسفة، مشاكل نظرية صورية مطلقا. من الناحية العلمية يكون موتنا إذا مشكلة ظاهرية إنه مشكلة ممارسة بالنسبة لنا، ما دمنا أحياء، إلا أن مشاكل الممارسة ليست مشاكل فلسفية وأيضا ليست مشاكل علمية. إنها تتهرب من كل مناقشة عقلية حقيقية. بهذا يثبت كارناب ذاته كممثل منطقى للعلمنة الحديثة للفلسفة التى تذهب بكل ما هو ليس بعلم خارج نطاق العقل سوف تصبح الفلسفة الجديدة مجرد علم، إما نظرية علم (منطق علم) أو علم إنشاء (علم أساسى)، لا تريد أن تتفق مع الفلسفة المنقولة عن السابقين أو مع الفلسفة النظرية، تردت إلى الميتافيزيقا، أو مع فلسفة الممارسة التى يتم تركها للإدارة الفردية. الفلسفة ترجع ذاتها إلى التحليل المنطقى للعلوم ولغتها، وتصبح إعادة الفكر فيما تم الفكر فيه، تصبح شرحا مفهوما وإثباتا لما تمت معرفته أو لكل ما يمكن معرفته عموما. هكذا تبدو كينونة الفلسفة لدى كارناب كنوع من العلم المطلق (بالشروط المنطقية لإمكانية كل الواقع).

٥-٢- فيتجنشتاين - نقد اللغة وعلاجها:

ينتمى لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١) إلى إحدى العائلات القائمة بالصناعات الكبرى. درس الفلسفة فى برلين ومانشستر، ثم الرياضيات والمنطق على يد راسل فى كمبردج. وفى عام ١٩١٤ انزوى فى كوخ منعزل فى النرويج، إلا أنه تطوع بعد ذلك فى الجيش النمساوى. فى هذه السنوات كتب "بحث منطقى - فلسفى (Tractatus logico – philosophicus)"، انتهى منه عام ١٩١٨، إلا أنه لم ينشر إلا عام ١٩٢١. عقب ذلك صار فيتجنشتاين مدرسا فى الريف واشتغل كمهندس معمارى فى فيينا، وقد رفض دائما أن يعد من أعضاء دائرة فيينا التى أنشأها مورتيس شليك. ثم عاد إلى كمبردج عام ١٩٢٩، حيث نال درجة الدكتوراه فى "البحث المنطقى الفلسفى" وحصل على منحة بحث. وفى عام ١٩٣٦ عاد إلى

النرويج ليبدأ إعداد "بحوث فلسفية"، ثانى أهم أعماله إلا أنه عاد إلى كمبردج، حيث قام بالتدريس المتقطع حتى عام ١٩٤٧.

تنقسم فلسفة فيتجنشتاين بوضوح إلى مرحلتين: "البحث المنطقى الفلسفى" مستوحى من فلسفة راسل الرياضية – التحليلية (الأنالوطيقية) وله أثره الرجعى بين الآونة والأخرى، فى هذا العمل ينادى فيتجنشتاين بفلسفة اللغة الألمانية – وقد تم عرض المطالبة بوضوح منطقى عرضا ظاهريا عن طريق تحديد يبدو رياضيا – منطقيا. فى "البحوث الفلسفية" يعتمد فيتجنشتاين على موضوع اللغة المعتادة التى تقترن فيها اللغة بطريقة الحياة، والتى تتضمن رؤية محددة للعالم. ويحل محل العرض الرياضى المتطلع إليه تدوين غير مكتمل لمجرد انعكاسات ضعيفة الترابط.

فى "البحث المنطقى – الفلسفى" لدى فيتجنشتاين يكون العالم أو الواقع عموما هو "كل ما عليه الحال"، أى "كلية الوقائع" أو كلية الأوضاع القائمة. هذه الأوضاع فى ذاتها هى روابط الأشياء البسيطة التى تبنى "جوهر" العالم، لكنها تستطيع أن ترد فقط فى أوضاع (ترتيبات وضعية، أو تركيبات). من هذه الوقائع نستطيع أن نتخذ صورا، أى نماذج، تعرض الواقع أو تصوره لأن تركيبات الوقائع وتركيبات الصور تستطيع بأى طريقة، بالأحرى من خلال "شكل البناء" (٢,١٧) أن تتفق، حيث يبدو "شكل العرض" (٢,١٧٣) مرتبطا بالموضوع. يستطيع فيتجنشتاين بسبب صورة العالم الخاصة به أن يحدد المعرفة بما يشبه التمثيل. "الصورة المنطقية للوقائع هى الفكر". أو بمعنى آخر أن هناك أوضاعا ممكنة دون تناقض منطقى، ويمكننا أن نخرج منهم منطقيا بصور أو بأفكار حقيقية دون تناقض. "كلية الأفكار الحقيقية صورة للعالم" (٣,٠١). وبلا شك يبدو التشكيل أيضا "صورة" للمكانية ووجود العديد من الصور الحقيقية للعالم، بالأحرى طبقا للرأى، النقطة الفاصلة فى فلسفة فيتجنشتاين هى إذا الخطوة من الفكر إلى الحديث، من الفكرة إلى الجملة. "فى الجملة تعبر الفكرة عن ذاتها مرئيا من حيث المعنى" (٣,١). بذلك تصبح الجملة التى يمكن النطق بها صورة مفهومة للواقع، "ذات علاقة إسقاطية للعالم" (٣,١٢). تستطيع عناصر الجملة، كما يرى فيتجنشتاين، فى ترتيبها الوضعى أن تطابق العناصر فى الواقع بشرط أن تكون الجملة منطقية أو معقولة. اللغة إذا هى "كلية الجمل" (٤,٠٠١). على هذا تكون اللغة الحقيقية فى

الأساس هى المنطق، "منطق اللغة" الذى يطابق البناء "المنطقى" للواقع. اللغة (الصحيحة) ليست مجرد وسيط للمعرفة، إنها المعرفة ذاتها كواقع معقول مرئى.

بذلك يصل فيتجنشتاين إلى نقطة تستطيع الفلسفة من خلالها الظهور لأول مرة، ولكن فى صورة سلبية، كتصوير لغوى خاطئ للواقع. فبينما تظهر صور العالم القائمة حتى ذلك الحين – نسبيا – فيما يشبه التكافؤ بينها، ويظهر مفهوم الفكر الحقيقى وحده كافتراض رأى صواب، يتم استبعاد لغة الكلام إذا كانت غير لائقة أو غير منطقية، لم يشرح فيتجنشتاين إمكانية إيجاد منطق اللغة (بمساعدة لغة كلام غير صحيحة أو بدونها)، ترتكز الأهمية لديه على أن منطق اللغة لابد من أن يكون معاكسا للغة الكلام. "اللغة تكسو الأفكار. بدرجة تجعل من غير المستطاع أن نستدل عن طريق الشكل الخارجى للكساء على شكل الفكر المسكو، لأن الشكل الخارجى للكساء قد تم إعداده من أجل أغراض أخرى تختلف تماما عن غرض التعرف على شكل الجسم" (٤,٠٠٢). من تلك الفكرة العتيقة: أن هناك اختلافا بين الفكر واللغة، وأن كل اللغة التاريخية غير دقيقة، لم ينتج تساؤل عن لغة صحيحة، أى مطابقة للواقع والفكر فحسب، بل نتج أيضا حكم على الفلسفة التى تستعين بلغة الكلام. "غالبية الجمل والأسئلة، التى تمت كتابتها عن أمور فلسفية، ليست خاطئة بل غير معقولة. لذلك نستطيع ألا نجيب مطلقا عن مثل هذه الأسئلة، بل نقوم فقط بتحديد غير المعقول فيها. غالبية أسئلة وجمل الفلسفة تقوم على أننا لا نفهم منطق لغتنا. [...] ولا غرابة فى أن أعوص المشاكل ليست بمشاكل" (٤,٠٠٣). من هذا النقد القائم على افتراض لغة مثالية، والموجه نحو الفلسفة السالفة (غير الحقيقية)، تنتج مطالبة أساسية بالفلسفة الجديدة (الحقيقية). "الفلسفة برمتها نقد لغة" (٤,٠٠٣١). حتى إنها أخيرا معالجة لغة.

تم بوضوح لدى فيتجنشتاين افتراض نوع من اللغة المثالية أو منطق اللغة المتواجد فى لغة الكلام بأى شكل، لكن حجوبه أكثر من سفوره، إن صح التعبير: نوع من اللغة المطلقة، نوع يشبه لغة الرب فى العهد القديم، حيث يعرف الرب كيف يطلق على الأشياء أسماءها. يعتقد فيتجنشتاين أن هذه اللغة المثالية تتواجد قبل كل شىء فى اللغات الفنية الخاصة بعلوم الطبيعة الرياضية. "كلية الجمل الحقيقية هى علم الطبيعة برمته (أو كلية علوم الطبيعة)." (٤,١١) تحت افتراض أنها جملة حقيقية، وكذلك أنها عقيدة مساحية، يستطيع حال الفلسفة الآن أيضا أن

يصبح أكثر وضوحا، وتتضح سلبيته من جديد. "الفلسفة ليست أحد علوم الطبيعة. (كلمة "فلسفة" يجب أن تدل على ما يفوق العلوم الطبيعية أو يقل عنها، وليس ما يوازيها)" (٤,١١١). بذلك يود فيتجنشتاين ألا يعلن أن الفلسفة مطلقة، بل أن يعطيها دورا نقديا بالنظر إلى العلوم الطبيعية. "تستهدف الفلسفة العرض المنطقى للأفكار. الفلسفة ليست تعليما، بل عمل. وأى عمل فلسفى يتكون من إيضاحات. نتيجة الفلسفة لا تتكون أساسا من الجمل "الفلسفية" ولكن من الاتضاح من الجمل" (٤,١١٢). هكذا يجوز تشجيع العلوم الطبيعية – كما هو الحال إلى حد ما لدى شليك وكارناب – عن طريق عمل الإيضاح، فى إطار العلوم الطبيعية وفى الوقت ذاته انطلاقا منها، لأن حدود العلوم الطبيعية ذاتها ليست واضحة." الفلسفة تضع حدا للنطاق الجدلى لعلم الطبيعة" (٤,١١٣). "عليها أن تضع حدودا للفكر، وبذلك تضع حدودا لغير المعقول، عليها أن تضع حدودا لغير المعقول من الداخل غير المعقول" (٤,١١٤). من هذه الناحية تصبح الفلسفة عن طريق معرفة القابل للمعرفة مؤشرا إلى ما هو غير قابل للتعرف عليه، إذا ما استطاع عموما أن يتواجد. "سوف تعنى ما لايعبر عنه القول، بأن تعرض بوضوح ما يعبر عنه القول" (٤,١١٥). إلا أن ما يعبر عنه القول يرجع إلى ما يمكن التعرف عليه، هذا يعنى أنه يرجع إلى ما هو قابل للفكر دون تعارض. "كل ما يمكن الفكر فيه، يمكن الفكر فيه بوضوح. كل ما يتيح التعبير عن ذاته، يتيح التعبير عن ذاته بوضوح" (٤-١١٦).

إن إرجاع الفلسفة إلى نقد لغة ليس آخر ما يحتويه "البحث المنطقى – الفلسفى". إن العالم يظهر فى أول الأمر كطاقم من حقائق قابلة للمعرفة والفكر، كما تعود صور من الواقع لتكون وقائع. إلا أنه تحت هذا الافتراض تبقى أيضا مشكلة، بالأحرى مشكلة الشكل المنطقى الذى يربط الجمل بالوقائع، ويؤدى بذلك إلى إمكانية المعرفة، أى السؤال عن إمكانية موضوعية للغة معقولة. "تستطيع الجملة عرض الواقع الكامل، لكنها لا تستطيع عرض ما يجب أن يكون مشتركا بينها وبين الواقع حتى تستطيع عرض الشكل المنطقى. من أجل استطاعة عرض الشكل المنطقى، وجب علينا الترابط مع الجملة خارج المنطق، أى خارج العالم" (٤,١٢). ونظرا لوجوب اعتبار مثل هذا الشيء المطلق غير ممكن لدى فيتجنشتاين، تصبح الرابطة التى تربط الوجود بالفكر على الرغم من افتراضها، هى ذاتها غير قابلة

للفكر أو القول. ليست شيء معرفة، لأنها كمعرفة علوم طبيعية لا تضم سوى ما هو واضح ويمكن التعرف عليه وصياغته. عن طريق حصر فيتجنشتاين للمعرفة على معرفة دقيقة (علمية)، يصبح كل ما لا يمكن الاعتراف بدقته، غير قابل للمعرفة مطلقا، أى لا معقول أو كما يقول هو، "غموض".

يذكر هذا الغموض بدأ فيتجنشتاين الحديث بوضوح فى نهاية "البحث المنطقى – الفلسفى" بما أن معرفة العالم مجرد تصور وقائع، فهى لا تستطيع أن تجيب عن أسئلة المعنى أو القيمة "يجب أن يكون معنى العالم فى خارجه. كل ما فى العالم كما هو، والكل يحدث كما يحدث، ليس فيه قيمة، وإن وجدت القيمة، فليس له قيمة." (٦,٤١) وبالتالى ينتمى علم الأخلاق، على سبيل المثال، إلى ما لا يمكن التعبير عنه. لكن انتماء وجود العالم لما لا يمكن التعبير عنه لا يمكن جعله موضوع تساؤل كامل المعنى، أى قابل للإجابة عن. إنه فى الحقيقة غموض ما، حتى لا يقال الغموض عموما، "ليس مثل ما يكون العالم، يكون الغموض، بل إنه يكون" (٦,٤٤). هكذا يصل فيتجنشتاين، شأنه أيضا شأن فلاسفة آخرين ذوى اتجاه علمى أساسى، إلى الفارق بين العلم والحياة. "نحن نشعر، حتى وإن تمت الإجابة عن كل الأسئلة العلمية الممكنة، أن مشاكل حياتنا ذاتها لم تمس مطلقا. فى الحقيقة لم يعد هناك أى تساؤل آخر، وهذه هى الإجابة" (٦,٥٢). بهذه الوثبة يتنصل فيتجنشتاين من كافة مشاكل الوجود، وأيضا فى آخر الأمر من كافة مشاكل نظرية المعرفة والميتافيزيقا. لا يتسنى حديث معقول عن مشاكل الحياة، لأنها ليست مشاكل دقيقة، بالأحرى ليست علمية مطلقا. "حل مشكلة الحياة يمكن إدراكه فى زوال هذه المشكلة." (٦,٥٢١). بهذا لا يزول الغموض بالطبع. لقد وضع حلا لنفسه فقط كمشكلة علمية أو مشكلة تقبل الحل منطقيا. "بلا شك يوجد ما لا يمكن التعبير عنه. هذا ما يتراءى، ويكون هو الغموض" (٦,٥٢٢). يمكن الوصول إليه دون لغة و إشهاره عن طريق الاستدلال. تنتهى الفلسفة فى فكر دون لغة يخص ما لا يمكن التعبير عنه وتلغى ذاتها بذاتها.

من حدود اللغة تنتج حتمية نقد ذاتى أو علاج ذاتى، وفى آخر الأمر حتمية استسلامية. "لعل المذهب الصحيح للفلسفة هو: لا يقال إلا ما يدع نفسه يقال، ألا وهى جمل علم الطبيعة، أى أنه شيء لا عمل للفلسفة فيه، شيء يثبت لمن يريد أن يقول شيئا ميتافيزيقيا: إنه لم يعط بعض الظواهر فى جمله أى أهمية لعل هذا

المنهج غير مرض للسالف ذكره – فهو ليس لديه الشعور بأننا نعلمه الفلسفة – لكنه هو المنهج الوحيد الصارم فى صحته" (٦،٥٣). على هذا فإن الفلسفة تنجح أساسا فى إلغاء دائم لذاتها، بالأحرى فى نقد ما يظهر كفلسفة على نفسه كفلسفة، مما يجب أن يؤدى به إلى ادعاء مينوس من، أن يتحدث بغير المعقول ومع ذلك يقول الحقيقة. "هكذا توضح جملى أن من يفهمنى يقر فى النهاية أنها غير معقولة، عندما يخرج عن طريقها – من فوقها – منها. (يجب عليه، إن صح التعبير، أن يلقى السلم النقال جانبا، بعد أن يرتقبه) عليه أن يقهر هذه الجمل، حتى تصح رؤيته للعالم" (٦،٥٤). هكذا يبدو فيتجنشتاين وكأنه أحد المتصوفين ويرى الفلسفة كسلم نقال يستطيع المرء أن يلقيه جانبا حين تصبح لا حاجة إليه، إنه يشرح ما قاله، أى تعريفه الخاص للمعقول كلامعقول. فى واقع الأمر إنه يحجم، حيثما تستطيع الفلسفة أن تبدأ، عن الفكر ويستغرق من أول الأمر فى الصمت "الصوفى" من المعروف أن جملة ختام "البحث المنطقى – الفلسفى" تعلن أن "عما لا يمكن الكلام عنه، ينبغى السكوت" (٧). إلا أن السؤال هو: هل لم يعد هناك تفلسف بعد ما بدأت المعرفة العلمية؟ أى هل إحدى الإمكانيتين "العلم أو الصوفية" اكتملت بالفعل وبلغت أقصاها؟ السؤال هو: يستطيع ما ربما قد تمت تسميته من قبل السكوت نظرا للمطلق، أن يتواجد فى بداية أو نهاية الفكر، أى هل يستر ما يمكن كونه نهاية مشروعة مسلما بها للفلسفة ما كان فى بدايتها من إدراك لا يوصف فقط بالكسل (حتى لا يقال: من فهم جامح) ؟

بعد إتمام "البحث المنطقى – الفلسفى" يبدو أن فيتجنشتاين قد اعتقد أن كل المشاكل الفلسفية قد تم حلها أو تمت تصفيتها كمشاكل ظاهرية. لقد أوصى نفسه بسكون فلسفى وألقى بنفسه فى أسلوب حياة فلسفى واقعى سرعان ما كف عنه بعد سنوات قليلة بسبب ما أقنعه به أصدقاؤه، وأيضا نتيجة اعتباره فلسفته حتى ذلك الحين جنونا. ولأنه على ما يبدو أيضا لم يستطع، على عكس نظريته الخاصة، أن يدع الفلسفة جانبا. لقد بدأ على أى حال، ناقدا ذاته بطريقة تميل إلى أن تكون غير مباشرة بتطوير فلسفة جديدة، صارت فلسفة علمية، لم يستطع أن يقدمها فى عرض شامل وواضح فى الحقيقة إنها تتطلع ظاهريا إلى العكس الدقيق لتخطيطه الأول، إلا أنها توضح استمرارا كبيرا لقدر من الأفكار الاساسية.

إن عمل فيتجنشتاين "بحوث فلسفية" الذى انتهى من جزئه الأول عام ١٩٤٥ وجزئه الثانى عام ١٩٤٩، ولم يتم نشره إلا بعد وفاة مؤلفه (بالإنجليزية عام ١٩٥٣، وبالألمانية عام ١٩٥٨) يدور أيضا حول العلاقة بين اللغة والعالم. إلا أن هذه البحوث كفت عن علوم الطبيعة، ولم تنطلق من لغة مثالية وشكلية أو علمية وفنية أو بالأحرى من لغة مثالية افتراضية أو مطلقة، ولكن من لغة واقعية، لغة الحديث اليومى أو لغة معتادة، تلك اللغة التى تختلف عن لغات الكلام الأخرى الواردة تاريخيا. فى مثل هذه اللغة لم تعد الظاهرة اللغوية اسما بسيطا لشىء بسيط ذى ارتباط بظواهر (كلمات) أخرى عن طريق علاقات منطقية، بل الأرجح أن هذه الكلمة تحصل على معناها عن طريق استعمالها فى إطار لغة بعينها، أى فى ميدان لغوى أو فى أفق معنى يتميز بالشمول. إلا أن استعمال كلمة ما يرجح، كما يرى فيتجنشتاين، إلى وظيفتها فى نطاق عمل ما، أى أنه يرجع فى آخر الأمر إلى دوره فى "صورة الحياة" المحددة (قارن ٣٠٠، ٢٩٦-٢٩٨) مثل هذه اللغة الحية يسميها فيتجنشتاين "لعبة لغوية" دون أن يقدم شرحا كافيا للمفهوم "تستطيع أن نتصور أن عملية استخدام الكلمات [...] هى تلك الألعاب التى يتعلم بواسطتها الأطفال لغتهم الأم. أريد أن أطلق على هذه الألعاب اسم "ألعاب لغوية"، وأن أتحدث عن لغة بدائية أحيانا كلعبة لغوية ولعله أيضا من المستطاع أن نطلق على عمليات تسمية الحجارة وعلى عملية ترديد الكلام السابق قوله اسم ألعاب لغوية [...]. سوف أطلق أيضا على الكلية – كلية اللغة والأعمال، التى تغطيها – اسم "لعبة لغوية" (٢٩٣ – ٢٩٢). تبدو الألعاب اللغوية بهذا المعنى الأخير غير الواضح إلى حد ما، شبه مستقلة، لكنها تستطيع أيضا فيما يتعلق بأعمال مشتركة مؤكدة أن تتداخل فيما بينها على الأقل جزئيا، هذا يعنى أنها قابلة للمقارنة نسبيا (قارن ٣٨٣, ٣٤٦) إلا أنه ليس هناك حق رجوع مباشر – عن طريق اللعبة اللغوية، للعمل الداعم أو للواقع الذى تخدمه اللعبة اللغوية عمليا أساس اللعبة اللغوية، صورة الحياة – متاحا فى اللعبة اللغوية فقط من هذه الناحية يبقى هنا "الأساس"، أحد الظواهر الأساسية، الذى عن طريقه يتكون لنا الواقع (قارن ٤٧٨). لذلك أصبح فى الإمكان الحديث عن الوضعية اللغوية أو الطبيعة اللغوية التى أتى بها فيتجنشتاين مؤخرا. علاوة على ذلك نتج أنه على الرغم من قابلية مقارنة اللغات التاريخية، لا ترد مطلقا لعبة لغوية ممتدة أو متجاوزة، إن صح التعبير، مطلقة، كفكرة تنظيمية وهكذا يظهر التساؤل: أى ادعاء حقيقة تستطيع هذه النظرية

أن تأتى به وكيف يمكنها أن تنجو من النسبية ؟ أى لعبة لغوية يلعبها فيتجنشتاين ذاته؟

على أساس نظرية اللعبة اللغوية يستطيع فيتجنشتاين الآن أن يؤكد من جديد بطلان الفلسفة كمعرفة واقع من ناحية، ويؤكد وظيفتها الإيجابية المتاحة كنقد لغة أو كعلاج لغة من ناحية أخرى تقوم اللعبة اللغوية فى المألوف بعملها كآلة يدوية جيدة فى نطاق الغرض الذى ابتكرت من أجله وإن لم يكن هذا هو الحال، يظهر ما سمى المشاكل الفلسفية التى يجب أن تجد حلها أيضا عن طريق الفلسفة أو تزال، "تتمثل المشكلة الفلسفية فى صورة القول: "إنى أحار فى أمرى" (٣٤٥). أصل الفلسفة يكمن إذا فى قلق ممارسة اللغة فى نوع من زلة اللغة إلا أن فيتجنشتاين يعرف على ما يبدو أنواعا مختلفة لأصل المشاكل الفلسفية، حتى وإن لم يتواجد لديه تفريق واضح بينها. (١٠) أهم سبب للتفلسف يتواجد على ما يبدو فى اضطراب اللغة المؤكد. "المصدر الأساسى لقصورنا من الفهم هو أننا لا نشمل استعمال كلماتنا بنظرتنا – نحونا ينقصه الوضوح." (٣٤٥) الظاهر للعيان أن اللغة ليست فقط جهازا معدا لغايته أو تكنيكيا مجردا، بل هى أيضا "متاهة" نبتدعها بطريقة ما، ونضل أيضا فيها الطريق (قارن ٣٨١-٣٨٢، ٤٦٠). لذلك فإن واجب الفلسفة هو خلق نظرة عامة واضحة – كما يجوز أن يكون هذا دائما فى نطاق لغتنا وبها (٢٠). متاهة اللغة "التى جئنا بها، هى فخ وضعناه لأنفسنا، نحن نتورط فى حبكنا الخاص." هنا تتمثل الحقيقة الأساسية فى أننا نضع قواعد وتكنيكا للعب، بعد ذلك عندما نتبع القواعد، يصبح الحال ليس كما أقررنا من قبل كما تتمثل فى أننا فى الوقت نفسه نورد أنفسنا فى قواعد خاصة هذا التورط فى قواعدنا هو ما نريد فهمه، أى نشمله بنظرتنا" (٣٤٥). هنا لا يتساءل فيتجنشتاين لماذا تكون القواعد، التى وضعناها نحن بأنفسنا، دون وظيفة؟ ويكتفى بأن يقوم بتعريف الفلسفة كتحرر من توريد لغة ذاتى (٣٠). لأن لغتنا ليست فقط مضطربة فى ذاتها، وواقعة فى مصيدة قد أعدتها لنفسها، بل أيضا واقعة داخل حدود، تكون لكل لعبة لغوية آفاق لغة أو أفق معنى محدد، وإلا لما كانت هناك لعبة لغوية محددة هذا الأفق لا يدع نفسه دون زيادة فى المعرفة والاتساع، على الرغم من أن اللغة فى الحقيقة تكنيك حنكة العالم. من ناحية أخرى نحن نبدو أيضا غير قادرين على الرضا بهذا التحديد لذلك نحن إن صح التعبير نصطدم من داخلنا بحدود لغتنا أو بحدود اللغة

عموما. بذلك تظهر الفلسفة من جديد في الميدان. "إن نتائج الفلسفة اكتشاف لمجون ساذج، وأورام أصاب الفكر بها نفسه في أثناء العدو داخل حدود اللغة، هذه الأورام تجعلنا نعرف قيمة ذلك الاكتشاف" (٣٤٤). هكذا التفلسف معرفة ذات، بالأحرى معرفة الحدود الخاصة، الفردية أو الاجتماعية، وفي آخر الأمر الحدود الإنسانية العامة، لكن على وجه الخصوص حدود المجون الذى أبدع نفسه في الفلسفة. إن الفلسفة الحقيقية تنتج عن المعاناة من مثيلتها غير الحقيقية.

يجب إذا على وجه الإجمال أن نقول إن اللغة تفتننا، ليس فقط في الفلسفة، وأن الفلسفة تستطيع أن تتولى أمر هذا الافتتان بأن تحل بنفسها المشاكل الفلسفية كمجون ساذج. "هذه المشاكل ليست تجريبية، بل تجد حلها عن طريق اضطلاع على عمل لغتنا، وفي الحقيقة بحيث يتم الاعتراف بهذا العمل: ضد ميل إلى سوء الفهم [...]. الفلسفة معركة ضد افتتان الفهم عن طريق وسائل لغتنا" (٢٤٢). الفهم تفتتن ذاته، إن صح التعبير، بذاته عن طريق اللغة ويحارب في اللغة وباللغة ضد هذا الافتتان عن طريق اللغة. الفلسفة تحرر، لكنها ليست كمعرفة حقيقة أو واقع، بل مجرد تحرر من اللغة أو من سوء فهم لغوى، ليس فقط في الفلسفة. "سحابة من الفلسفة تتكثف بأكملها في قطرة صغيرة من قاعدة لغوية"(٥٣٤).

لذلك فإن الفلسفة – في هذه الصورة أو غيرها – قاعدة لغوية عن طريق نقد لغوى. مثل هذه الفلسفة لا تحل مشكلة بمعنى الشرح، بل تتجنبها فقط كسوء فهم، "يتناول الفيلسوف مسألة وكأنها مرض" (٣٩٣). ويصح للمسائل الفلسفية "أن تزول تماما" (قارن ٣٤٧). "لكنها مجرد مبان من الهواء ندمرها نحن، ونحرر سبب اللغة. الذى تقوم هى عليه." الفلسفة لا تشرح، بل فقط تبين، وليس آخرا، أخطاءها الخاصة. من هذه الناحية تكون تصويبا عن طريق النقد، بالأحرى تكون تصويبا لأخطاء اللغة، لكنها في آخر الأمر تصف استعمال اللغة فقط، كما هو "لا يجوز للفلسفة أن تمس الاستعمال الحقيقى للغة، أى أنها لا تستطيع في النهاية سوى أن تصفه. لأنها لا تستطيع أيضا أن تدلل عليه أنها تترك كل شيء كما هو" (٣٤٥). هكذا أيضا لدى فيتجنشتاين تكون الفلسفة راحة بال: ترك الأشياء كما هى، رؤية ما يحدث، قول ما يكون – لكن كل شيء بالنظر فقط إلى اللغة.

يجوز للفلسفة أن تحل عن طريق ذاتها كمشكلة لغوية ظاهرية، وبذلك تستطيع البديهة أن توضح ذاتها وتحل التفلسف، "الاكتشاف الحقيقى هو ما يجعلنى

قادرا على إنهاء التفلسف، إن أردت" (٣٤٧). يجب إذا إنهاء "مجون الفلاسفة" (٥٣٣) عن طريق الفلسفة. هل كل الفلاسفة إذا كانوا يهذون بالسخافات؟ يبدو أن فيتجنشتاين يرد على هذا السؤال بالإيجاب. إنه لا يريد إبدال الفلسفة القديمة بأخرى جديدة خاصة، يجب أن يزول مجون الفلاسفة عن طريق الفلسفة التى تسمو بذاتها فلسفة الفلسفة ذاتها. لا تريد أن تظل فلسفة. "يمكن القول: إذا تحدثت الفلسفة عن استعمال كلمة "فلسفة" لابد أن تتواجد فلسفة الدرجة الثانية لكن الأمر ليس هكذا، بل أن الحال يتوافق مع حال كلمة "تعاليم [كتابة] اللغة" التى لها ما تفعله أيضا مع كلمة "تعاليم [ضبط] اللغة"، لكنها لا تكون تلك المنتمية المدرجة الثانية" (٣٤٤).

نظرا لتقدير فيتجنشتاين للغة يجب التساؤل إذا ما كان حله للمشكلة الفلسفية التى تعانى منها الفلسفة يدور فى نطاق اللعبة اللغوية الرائجة، أو إذا ما كان قد أزال الفلسفة بالفعل كسوء تفاهم لغوى. الواضح على أى حال هو النسبية اللغوية، التى تفترض شيئا استثنائيا (عالما)، لكنها ترى اللغة "كأساس"، كظاهر أولى، لا يمكن اتباعه. فقط فى اللغة (المنظمة) يمكن الحديث عن اللغة ذاتها، وكذلك عن الواقع غير أو – قبل – اللغوى مما يؤدى أيضا للحديث عن علاقة اللغة والعالم، وإدراك أو عدم إدراك الواقع عن طريق اللغة، حيث لا وزن لإمكانية أن تكون هذه اللغة قد صارت أو سوف تصير بأى طريقة "لغة خاصة" مجردة أو لغة مجتمع تاريخى تاريخى. مع كل ذلك يتمسك فيتجنشتاين بإمكانية نقد اللغة أو علاج اللغة طلبا للحقيقة لقد تمسك حتى النهاية بتصديقه لإمكانية إزالة المشاكل الفلسفية عن طريق الفلسفة.

٥-٣- بوبر – مناهج البحث النقدية والميتافيزيقا المساعدة على الكشف:

ولد كارل ريموند بوبر (١٩٠٢ – ١٩٩٤) ابنا لمحام فى فيينا، حيث تعلم ليكون مدرسا ونجار أثاث، ثم درس الفلسفة والفيزياء وغيرهما لدى موريتس شليك الذى أوصله بدائرة فيينا، إلا أنه اتخذ من البداية موقفا معارضا للتجريبية المنطقية فى عام ١٩٣٤. نشر عمله الأساسى "منطق البحث"، وهو صياغة مختصرة لعمله الذى لم ينشر، وكان عنوانه "مشكلتا نظرية المعرفة" وبعد إلقائه المحاضرات فى

لندن ذهب عام ١٩٣٦ إلى نيوزيلندا، حيث ألف كتابين مضادين للمذهب الكلى [الجماعية] وما له من فلسفة تاريخ "كلية" ("فقر التاريخية"، بالإنجليزية ١٩٤٤ / ١٩٤٥، وبالألمانية ١٩٦٠، "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، بالإنجليزية ١٩٤٥، وبالألمانية ١٩٥٧، ثم عاد بعد الحرب إلى إنجلترا، حيث حاول إحكام عقليته النقدية، ومحاربة التحول الفلسفى اللغوى (linguistie turn) فى الفلسفة الأنجلوسكسونية. أما فى مرحلته المتأخرة فقد اهتم فى المقام الأول بمشكلة الروح، وعرض "نظرية – عوالم – ثلاثة" (عالم الشيء، والأنا، وعالم الروح).

وصل بوبر، على حسب قوله، عبر نقاش نظرية النسبية إلى نظرية العلم، إلا أن مشكلة الاستقراء كانت المبدأ الموضوعى المنهجى لنظريته فى العلم والبحث. كما حدد مفهوم الفلسفة فى الانطلاق نحو العلم والتراجع عنه. ولأنه نظر إلى الأقوال العلمية كنظريات كلية قد تم الاستدلال عليها من تعميمات استقرائية ووصلت لأعلى درجة رجحانية "كل مادة النحاس توصل الكهرباء"، فقد رأى أن النظريات العلمية لا يمكن التحقق من صدقها بل فقط من بطلانها، أو بمعنى آخر: الحقيقة العلمية مؤقتة، فى واقع الأمر مجرد افتراض ثبتت صلاحيته حتى الآن، ودائما ما يجب على الباحث ومجموعة الباحثين إعادة النظر فيها (اللاعصمة)، إلا أن هذا الموقف الذى يحاول تجنب كل "آخر البراهين"، لم يؤد فى "منطق البحث"، الذى أعاد بوبر نشره بمقدمات شرح وإضافات، إلى أى نسبية أو تشكيكية أن معرفتنا، كما جاء فى أحدى المقدمات المضافة، مجرد "نسيج من المفروض" أو"افتراض نقدى"، إلا أن المتاح هو "الاقتراب من الحقيقة" (قارن XXV)، أى عن طريق "التجربة والخطأ" أو "الحدس والتفنيد". فى الحقيقة إن العلم مجرد معرفة افتراضية، لكنها دائما ذات قابلية ممكنة للبطلان، ومن هذه الناحية يجوز أن تكون معرفة تبين عدم المعرفة – هكذا عن طريق الفروض تجوز استطاعة العلم الاقتراب من معرفة حقيقية. لكن الأقوال الفلسفية أو الميتافيزيقية لكونها ليست قابلة للاختيار تجريبيا، ليست قابلة التحقق من صدقها أو من بطلانها، إنها بقدر ما هى ليست مبتذلة تتصف بالتأمل النظرى، وليست علمية على أى حال مع كل ذلك لا يريد بوبر رفض الفرضيات الشجاعة كمجون (نظريات – زائفة)، ولكنه يضع فائدة لوظيفتها التاريخية والحديثة كذلك التأمل الخالص يستطيع إثبات فائدته للعلم (التجريبى) فى هذا التقييم تعمم الحكم بلا شك على كل الأقوال "غير العلمية"،

لم يتم حتى الآن طرح السؤال إذا ما كانت كل هذه الأقوال غير نقدية أو نظرية، أى باطلة أو لا يقرها العقل.

فى وجوه عديدة يتسع تصور بوبر لعقلانية نقدية تؤكد ذاتها فى الأساس فقط كنظرية علم، بالأحرى "كمنطق البحث" أو "كمنطق المعرفة" حيث يظهر على سبيل المثال التطور البيولوجى عن طريق تغير وانتفاء كتقدم للحياة عن طريق التجربة والخطأ، أى أن الحياة كسلوك (لا إرادى) لحل المشكلة، لذلك يمكن أن يقوم ما يطلقون عليه اسم نظرية المعرفة التطورية برؤية السلوك العلمى لحل المشكلة لدى الإنسان كتعبير أقصى عن أداة معرفة ناشئة عن طريق تغير وانتفاء إلى جانب ذلك يؤكد التطبيق السياسى ذاته شبه أبستمولوجيا(٥٨) كمحاولة علمية لحل المشكلة، محاولة يمكن أن تكون دائما مجرد تكنيك جزئى "توجيه تدريجى" موافقا لمشورة العلم، هكذا تصبح السياسة من البداية ذات طابع ليس فقط إصلاحيا بل أيضا تجريبيا. لكن العقلانية النقدية المقبولة من النظرة الأولى أيضا كنظرية معرفة تتضمن بالطبع مجموعة من المشاكل المبدئية على سبيل المثال يظهر التساؤل إذا ما كان الواجب المحتم على كل دحض من أجل إثبات عدم صحة شىء ما، أن يبيح لنفسه طلب الحقيقة، أى أنه يدعى إذا نوعا من التحقق. علاوة على ذلك يظهر تساؤل قد كثرت مناقشته على أساس العقلانية النقدية، بالأحرى عما إذا كانت هذه العقلانية النقدية تستطيع إثبات ذاتها نقديا – عقلانيا طبقا لنظريتها الخاصة أو إذا ما كانت تقوم على حكم غير عقلانى (وثوقى) للعقل الذى يتصف شأنه شأن نقيضه بالتسلط.

حاول بوبر التلفظ ببديهيته الفلسفية مرات عديدة وكذلك تطوير مناهج مختلفة للفلسفة عمله "منطق البحث" الذى لا يكاد يحتوى على شىء من هذه المشكلة، يتضمن عن الفلسفة أكثر مما يتضمنه من نظرية العلم، لكنها [الفلسفة] لا يتم فهمها كعلم أو ميتافيزيقا بطريقة ما يظهر هذا الذى بعد النظرية جبريا. "إن علوم التجربة مذاهب نظريات ولعل المرء يستطيع تسمية منطق المعرفة نظرية النظريات" (٣١). وقد تم بالفعل فى المقدمة عن طريق إمكانية الدحض كمعيار تحديد للعلم، وصف الفلسفة أو الميتافيزيقا بطريقة تتسم بأنها غير مباشرة أكثر مما تتسم بأنها مباشرة كنظرية غير قابلة مبدئيا للدحض، أى تأملية مجردة كما تم بين الحين والحين إبراز القيمة المشجعة على الاكتشاف التى تتمتع بها التأملات الميتافيزيقية

من أجل تطور العلم (١٣). وبعد ما خاض بوبر فيما بعد داخل مواقف مختلفة فى مشكلة الفلسفة مباشرة، تقدم بما هو أكثر تفضيلا فى مقدمات وإضافات "منطق البحث".

تراجع بوبر فى المقدمة التى كتبها عام ١٩٥٨ قبل كل شيء عن المفهوم الأنالوطيقى [التحليلى](٥٩) اللغوى للفلسفة. "يعتقد أنالوطيقيو اللغة أنه ليست هناك مشاكل فلسفية حقيقية، أو أن مشاكل الفلسفة، إذا ما كانت موجودة بالفعل هى مشاكل استعمال اللغة وتساؤلات عن مدلول أو معنى الكلمات. إلا أنى أعتقد أن هناك على الأقل مشكلة فلسفية يهتم بها كل البشر المفكرين أنها مشكلة علم الكون: مشكلة فهم العالم وكذلك فهم أنفسنا، نحن المنتمين لهذا العالم، وفهم علمنا. كل العلم علم الكون بهذا المعنى، كما أعتقد، والفلسفة شأنها شأن علم الطبيعة تهمنى فقط بسبب مساهمتها فى علم الكون" (XIV). تعود الفلسفة مثل علم الكون (تقريبا بمعنى عام يسبق السقراطية) – وفيما يشبه الحال لدى العلم – لتكتسب منفذا إلى الواقع عموما، أى كنظرية موضوع وليست فقط كنظرية نظرية أما تحليل اللغة فقد أدى من هذه الرؤية إلى "تشويه ذات" الفلسفة، إلى الادعاء (الفلسفى) أنها – بكل ما تدل عليه الكلمة – لا تستطيع أن تسهم بشيء فى علمنا عن العالم (XVIII) – هذا الفهم للفلسفة كعرقلة للمعرفة يرفضه بوبر تتمثل الأهمية فى فهم لغتنا ودورها، ولا يمكن أن يدور الأمر فى الفلسفة حول "التخلص من مشاكلنا كحالات سوء فهم لغوى مجرد" (XIV). المنهج الحقيقى الوحيد للفلسفة ليس التحليل اللغوى، بل المناقشة الكلية، منهج يمكن أن تتم معارضة بوبر بلا شك فيما إذا كان منهجا حقيقيا. على أى حال يبدو أن بوبر كان يأمل فى تقدم حقيقى للمعرفة عن طريق مناقشة نقدية أو كلية.

يكاد يتسم فكر بوبر عن الفلسفة والعلم بالتشاؤم فى مقاله "عن إمكانية علم التجربة والميتافيزيقا" (٥٧ / ١٩٥٨) فى الجزء الأول تمت بادئ ذى بدء مناقشة التجربة أو علم التجربة يجب علينا، كما يرى بوبر، أن نبدأ بأن فيزياء نيوتن لم يتم استنتاجها من تأملات (نظريات تأمل) ولا يمكن استنتاجها منها، كما أنها الآن مجرد تحليل ممكن، أى نسبى للطبيعة، "فكرنا قادر إذا ليس فقط على تحليل واحد، بل على تحليلات عديدة كما أنه ليست لديه القدرة على إلزام الطبيعية بأحد تحليلاته دائما أو أنه يعمل دائما على سبيل التجربة. نحن نلاحظ أساطيرنا ونظرياتنا

ونحاول أن نصل لما يمكن الوصول إليه بسهم ونصحح نظرياتنا دائما، ما دمنا قادرين على هذا [...]، بهذا تصبح النظريات من إبداعاتنا الحرة، وتصبح مشاركة شبه شعرية فى قوانين الطبيعة" (٨). هكذا يتم الارتداد فجأة بفيزياء نيوتن التى كانت حتى ذلك الحين مثالا استعراضيا لعلم دقيق وعام الصلاحية، إلى نطاق قريب من الأساطير والأشعار عن طريق ذلك لم تتضح بالمرة إمكانية تصويب النظريات. على كل حال لم تتضح تماما لدى بوبر – وما يرتبط بذلك من مشكلة الاقتراب من الحقيقة والواقع يبدو الآن أن فكرة الاقتراب غير المباشر من الحقيقة عن طريق الدحض الذى أبدل الفكرة بإثبات مباشر، قد تم إبدالها بفكر تحليل حر، على الأقل نسبيا للواقع، بهذا يكاد يكون الطريق قد صار مفتوحا إلى النسبية.

من ناحية أخرى يستمسك بوبر بإمكانية دحض النظريات العلمية حيث يناقش فى الجزء الثانى من عمله عدم فظاعة النظريات الفلسفية من ذلك تنتج مشكلة "إذا كانت النظريات الفلسفية قاطعة، كيف نستطيع أن نفرق بين النظريات الفلسفية الصحيحة والأخرى الخاطئة؟" (١٣). فى واقع الأمر إننا لا نستطيع مطلقا؛ لأننا لا نستطيع إثبات أى نظرية، على كل حال تكون النظريات المنطقية الرياضية والتجريبية العلمية متاحة لاختبار عقلى عن طريق "فكر نقدى"، أى أنها قابلة للدحض، ولكن كيف نستطيع أن "تناقش نظريات فلسفية قاطعة مناقشة نقدية [...] ؟" (١٤). على سؤال قد طرحه بوبر من قبل ينطلق هو ذاته بالإجابة من افتراض أن "نظرية معقولة"، علمية كانت أو لم تكن، لا تعرض ادعاء أعمى مجردا، بل تريد أن تحل مشكلة محددة فى موقف إشكالى محدد إلا أننا لا نستطيع أن نسأل: "هل تقوم النظرية بحل المشكلة؟ هل تحلها أفضل من غيرها من النظريات ؟" (١٥) من هذه الناحية (على افتراض أن حلول المشكلة وكيفيتها يمكن الاعتراف بها على حالتها) تظهر أيضا إمكانية وجود مناقشة عقلية أو نقدية فى الفلسفة مناقشة تصبح ماهيتها بالفعل غامضة المعالم "هنا يتضح الطريق عبر فكر [إيمانول] كانت الأساسى عن عقلانية تتمتع بالنقد والنقد الذاتى" (١٦). لكن من خلال هذه الزاوية يتضح أيضا أن بوبر يكاد يعتبر اكتشاف مشكلة فلسفية أهم مما نسميه حلها.

فى مقاله "الفلسفة كما أراها" (بالإنجليزية ١٩٧٥، وبالألمانية ١٩٧٨) تراجع بوبر فى أول الأمر عن مجموعة من إدراكات الفلسفة، حيث انقلب على فهم

الفلسفة لدى فلاسفة المذهب المحدثين من ناحية، وأيضا على فهم الفلسفة لدى الاتجاهات التى كانت قريبة منه فى أساس (دائرة فيينا، وفيتجنشتاين) من ناحية أخرى. وأصبح ينطلق الآن من فهم بعيد جدا للفلسفة "كل البشر فلاسفة، حتى وإن كانوا لا يدركون أن لديهم مشاكل فلسفية، فلديهم على أية حال تحيزات فلسفية" (٢٠١). هنا يتم فهم التحيزات (بالاختلاف مع التأويل سلبيا، وعلاوة على ذلك يعتقد بوبر أن هناك إمكانية لتنويرها وهو ينتظر النقد اللازم لهذا من الفلاسفة المحترفين، على الرغم من أن هؤلاء، طبقا لرأيه، هم المسببون الأساسيون لأسوء التحيزات (الفلسفية)، "على كل فلسفة أن تبدأ بما لدى الفهم المعتاد غير النقدى عن آراء غامضة وغالبا فاسدة الهدف هو الفهم المعتاد المتنور النقدى، وإنشاء موضع قريب من الحقيقة وله تأثير أقل سوءا على الحياة البشرية" (٢٠٢). علاوة على ذلك يرى بوبر الفلسفة فى المقام الأول كنظرية معرفة. "تبنى مشاكل نظرية المعرفة – كما أرى – جوهر الفلسفة، فى الحقيقة جوهر فلسفة الفهم المعتاد اللانقدية الشائعة وكذلك الفلسفة الأكاديمية" (٢٠٤). فى شكلى الفلسفة يوجد بلا شك تفاؤل معرفة غير نقدى يجب رفضه من هذه الناحية يقترب بوبر الآن من "تشاؤم نظرى معرفى"، أسماه أيضا "واقعية أكثرية" (قارن ٢٠٥). فيما عدا ذلك يدعو بشدة إلى تعاون وثيق بين الفلسفة والعلوم المنفردة. إلا أن صرح المعرفة المؤكدة، كما يتوسمه الفهم المعتاد الساذج والإيجابيون المنطلقون منه، ليس فى الإمكان بلا شك، العلم كله افتراضى.

لكن بوبر ما زال ينتظر الأكثر من الفلسفة كنظرية معرفة الفيلسوف، شأنه شأن رجل العلم، يحتاج إلى "جسارة ذهنية" لابد وأن يجرؤ على "أن يكون ثوريا فى نطاق الفكر" (٢٠٠). بالطبع يجب عليه أن يكون منفتحا لنقاش عقلى أو نقدى، لكن لأن "الرأى النقدى [...] هو قلب الفلسفة" (٢٠٩)، فإن بوبر يحذر الآن من النقد التافه، بالأحرى يحذر من مبالغة تدقيق "الفلاسفة التافهين"، "الفلسفة ذات اللغة المألوفة" بالنظر إلى هذا الفهم الخاطئ للفلسفة يعود إلى تعريفه المتسع للفلسفة كعلم الكون ويزيد اتساعه، "على العكس من الفلاسفة المدققين بمشاكلهم التافهة أرى الدور الرئيسى للفلسفة متمثلا فى الفكر النقدى فى الكلية ومكاننا فيها، وكذلك فى القوة الخطيرة لمعرفتنا وقدرتنا على الخير والشر" (٢١٠). هكذا ينبه بوبر فى النهاية إلى المشكلة التى بدأت بها فلسفة الوجودية بطريقة مؤكدة. "كل البشر

فلاسفة لأنهم يتخذون موقفا أو آخر ولهم رأى أو آخر فى الحياة والموت" (٢١٠). الفلسفة لديها إذا مشاكلها الخاصة، بالأحرى مشاكل وجودية، إنها ليست مجرد خادمة علم.

الفلسفة لدى بوبر – شأنها شأن العلم – بهدفها الأعلى علم كون، وبكل ما تحمل الكلمة من معنى معرفة عقلية أو مناقشة نقدية للواقع على وجه العموم وموقفنا فيه، منبعثة من اهتمامات وجودية بمسائل القيمة والمعنى. لكن قبل كل شيء، وفى جوهرها، تكون الفلسفة نقاشا نقديا لإمكانية معرفة الطبيعة، بالأحرى نظرية العلم، وفى الحقيقة منطق المعرفة أو منطق البحث فى واقع الأمر يكون كل ما نطلق عليه اسم معرفة – كذلك فى العلم – مجرد توقع غير قابل للإثبات، نظرية افتراضية أو حتى أسطورة أدبية. بهذه الطريقة لا تتعسر عقلية الفلسفة وحدها، بل أيضا عقلية العلم. النتيجة الحتمية تتمثل فى تفتت التفريق الحاد بين الفلسفة والعلم الذى أفصح عنه بوبر فى بداية فلسفته ذات الاتجاه العلمى: الفلسفة والعلم يختلفان فقط مثل الأساطير التى يمكن دحضها ومثيلتها غير القابلة للدحض، هكذا يتمثل المفترض وغير المثبت فى أن فى الدحض يحدث حدا أدنى من الإثبات، أى أن حدا – أدنى من الحقيقة عن الواقع صار فى الإمكان.

كما يتفق مع اتجاه بوبر، ولكن يختلف أيضا مع أهدافه الأساسية، تطورت تشاؤميته المعرفية النظرية أو واقعيته الأكثرية وحيث قام توماس كون (١٩٢٢ – ١٩٩٦) بتحليل تاريخ العلم ليس كتقدم ولكن كتغير نموذج غير عقلانى، وهكذا أدخل العلم ذاته فى محيط اللاعقلانية. أما باول فيرآبند (١٩٢٤ – ١٩٩٤) فقد استخلص من ذلك الحتمية المذهبية لنظرية معرفة فوضوية، أدت إلى تعادل كل النظريات ("anything goes")، ولم يبق فى النهاية للتجريبيين الشجعان سوى السخرية، بذلك تكون الفلسفة ذات الاتجاه العلمى قد تحولت عن طريق الانتحار إلى نقيضها: من تمجيد العلم إلى ازدرائه، ومن علمنة الفلسفة إلى عدم علمنة العلم ذاته لقد أدى إكبار العلم كمثل أعلى لكل المعرفة العقلية إلى احتقار الفلسفة كميتافيزيقا أو إلى طلب فلسفة علمية ذات نوع جديد، وفى النهاية أثبت العلم عدم عقليته، وأثبت أنه بالنظر إلى صورته المثالية صار غير علمى. الفلسفة والعلم كلاهما مجرد تحليل للواقع، وتظل علاقتهما بالواقع فى النهاية مبهمة.

٥-٤- حدود العلم:

إن فلسفة القرن العشرين، ذات الاتجاه العلمى المركز، والتى تطورت فى فيينا فى الثلاثينيات وظهر تأثيرها بعد الحرب العالمية الثانية بمضمونها الجديد، تقوم على أن العلوم الدقيقة هى المعارف الحقيقية الوحيدة، وأن الفلسفة، على الأقل فى حالتها حتى ذلك الحين، قد تم استهلاكها بعد استعمال طويل كانت علوم الطبيعة الحسابية هى الحقيقة المعيارية لهذه الوضعية: العلم كمذهب من النظريات يتمتع بحقيقته وعموم صلاحيته وكونه فوق التاريخ لدى العلم كانت الفلسفة التقليدية فى جوهرها ميتافيزيقا. كانت فى الحقيقة مجرد مجون محض، بالأحرى حشدا فوضويا من المشاكل الظاهرية والنظريات الزائفة. لقد أصبح الواجب على تحليل شروط إمكانية المعرفة العلمية أن يقوم مرة أخرى بتوضيح الفارق بين الفلسفة والعلم لكن بما أن الفلاسفة المولعين بالعلم والنقادين للفلسفة ظلوا فلاسفة بلا محالة، فقد أرادوا أن يجعلوا العلوم الطبيعية هى الموضوع المركزى للفلسفة وأن يستخدموا الفلسفة كعلم مساعد كما أرادوا فى هذا الصدد أن ينظروا بقدر الإمكان إلى العلوم الطبيعية كقدوة حسنة، وأن يعلمنوا الفلسفة بقدر الإمكان بمفهوم العلم الحديث، على الفلسفة أن تصبح علما أو تجعل نفسها فلسفة علم، إن لم تستطع أن تجعل نفسها "علم علم". إن هناك بلا شك منذ البداية ترددا مؤكدا فى القيام باحتقار عام لكل ما تم نقله من فلسفة حتى ذلك الحين، مما أدى مع تطور نظرية العلمالى نتائج استثقلت المراد الأساسى مباشرة، هذا يعنى التوجه ضد تقليل كل المشاكل الفلسفية مقابل المشاكل العلمية أو ضد أى عرض كمجون. لقد اتضحت حدود العلم، شأنها شأن نظرية العلم، من خلال حدودها القصوى، بالأحرى من خلال رفضها للميتافيزيقا والتاريخ وكذلك ما يسمونها مشاكل الحياة.

هكذا لم يتجه التساؤل، عما فيما عدا العلم أو عما يزيد عن العلم، بوضوح من البداية نحو الاختفاء التام، بل ظل دون رد نتيجة أسباب نظرية علمية لأن الأقوال العلمية، على وجه الخصوص ما فيها من مفاهيم مفترضة، أى لغة العلم، تحتاج إلى تحليل، "معنى" النظريات العلمية، أى حقيقتها وإثباتها، يحتاج إلى "تحقق" لاحق أو سابق، علاوة على ذلك تحتاج مفاهيم العلم الأساسية شرحا خاصا أو حتى إنشاء أو ذاتية لتكن فى شكل تعاليم المقولة أو العلوم الأولية مثل هذه الفلسفة تظهر

فى الحقيقة عند الضرورة كنظرية علم (منطق علم)، وكل الفلسفة التى تتجاوز ذلك تظهر كشعر (قصيدة)، إلا أنه لا يمكن إنكار أن الميتافيزيقا المهانة تاريخيا كانت لديها على الأقل وظائف مساعدة على الكشف، وربما ما زالت لديها حتى الآن، حيث إن العلم ذاته لا يكفيه منطق رمزى محض أو منطق البحث. علاوة على ذلك بقيت من العلم وقائع غير قابلة لنقاش معقول، ولكنها مفترضة (مثل وجود العالم أو العلاقة بين الوجود والفكر فى الإدراك) كمشاكل معلقة لكن عن طريق الرؤية التجريبية المنطقية التى استنفدت كل الوسائل فى مناقشتها، استطاعت تلك الوقائع المبهمة أن تظهر فقط كباطن. اتجه المنطق الرمزى (الرياضة) نحو إكمال ذاته مباشرة عن طريق الصوفية كذلك تحليل لغة الكلام لم ينجح فى استبعاد كل المشاكل القديمة كمجون.

على الأقل درجة الأهمية نفسها، مثل العودة لتناول مشاكل فلسفية قديمة بحماس ضعيف فى كثير من الأحيان، تمتع بها تطور نظرية العلم الباطنة إن صح التعبير فى تطور الفلسفة ذات الاتجاه العلمى. إن استعدادها الأساسى لتحليل العلم كمذهب محض لنظريات مثبتة (تقريبا ليست كقضية)، يثبت أنه غير كاف ولا يمكن تنفيذه. لم يعد فى الإمكان حل مشكلة الإثبات وتم تبدلها بنظرية الدحض إلا أنها تتضمن تصورا مختلفا تماما للعلم (فضلا عن مشكلة إثبات جديدة)، بالأحرى العلم كسياق بحث ذى قابلية دائمة لإعادة النظر. لم يعد العلم مذهبا ثابتا من النظريات قد تم برهانه، بل صار نظرية مؤقتة، أى ذات برهان مؤقت (نظرية تجريبية محضة أو تقليدية جدا) لغة العلم ذاتها، أى التقييم المنطقى الذى وجد صلاحيته أساسا كالشكل الحقيقى الوحيد للحقيقة، تدهورت إلى "لعبة لغة" بين لغات أخرى، حيث تبدو كل لغات الفن الدقيقة فى حاجة إلى التحليل عن طريق لغة الكلام (أيضا لعبة اللغة) غير الدقيقة ودائما محلا للنقد بشكل أو بآخر قد تم الإتيان بحقيقة علم العلم التى تفوق التاريخ على ما يبدو، مرة أخرى من التاريخ فى آخر الأمر استطاعت قضية المعرفة العلمية برمتها كتغير نموذج موجه (اجتماعيا على

سبيل المثال) أن تبدو، زادت أو نقصت، كلعبة تحكمية بتجارب تحليل غير عقلانية.

نتج عما سبق أن التفريق النقدى الفلسفى الأساسى بين العلم والميتافيزيقا أصبح لا يمكن الإبقاء عليه فى شكله الأولى، نسبية العلم تتضمن إعلاء قيمة الفلسفة (دون برهان آخر). مرة أخرى صارت الحدود بين الفلسفة والعلم غير واضحة عندما يثبت العلم ذاته كنوع من الفلسفة، يصبح فى الإمكان فهم الفلسفة كنوع من العلم، أى كعلم بالمعنى القديم المتسع، وبهذه الطريقة تعذر أيضا التفريق النابع من القرن التاسع عشر بين العلوم الطبيعية ومثيلتها الإنسانية لدى الجانبين من ناحية، لم يمكن الإبقاء على تحريم نقل المناهج العلمية إلى العلوم الإنسانية، ومن ناحية أخرى صارت العلوم الطبيعية ظواهر تاريخية محضة لكن قبل كل شيء إذا بالفلسفة والعلم يدخلان معا عن طريق هذا التطور فى دوامة من النسبية الموضوعية والتاريخية. ظهر فى الحقيقة أن كل الأمل مؤد إلى شك عام فى إمكانية المعرفة. بذلك انقلبت العقلانية المتفائلة المتشددة لدى الفلسفة ذات الاتجاه العلمى إلى نقيضها، إلى لاعقلانية متشككة ومتشائمة، حيث ضاع الصالح فى الطالح وتبعثر الفكر بلا حساب.

علاوة على ذلك ظهرت احتمالات ما أسموه مشاكل الحياة، أى مشاكل التقييم، مشاكل توجيه العالم وتوجيه الوجود. عدم إمكانية حل [هذه المشاكل] (بمعنى علم الطبيعة الرياضى)، أدى إلى وضع حدود تفصلها عن الفلسفة العلمية المحبة للظهور، لكن ثبت على الدوام عدم إمكانية تركها للذاتية الإرادية القحة (لاعقلانية)، إخراجها أساسا من الفلسفة. هكذا تم رد كرامتها عليها تحت اسم الكوزمولوجيا [أصول الكون] أو جعلها مرة أخرى تدريجيا موضوعا للفلسفة التحليلية اللغوية، بذلك عادت إمكانية وجود الطريق المؤدى عن مشاكل اللغة إلى مشاكل الشيء القديمة.

٦- العلم واستيقان التحرر
انمساخات الفلسفة

الحديث الإجمالى عن الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين لا يفرض مقدما ورودها كقيمة محدودة واضحة المعالم، حيث لا تتبين كوحدة مستترة، بل كوسيلة المشكلة أقصى ما تم الوصول إليه تمثل فى فلسفات أو فلاسفة مختلفين يعبرون بوضوح كثيرا أو قليلا عن تحديد ذواتهم بمفاهيم فلسفية مختلفة. إنها حقيقة مبتذلة ألا توجد أيضا فى القرن العشرين فلسفة متحدة أو مفهوم للفلسفة، من هذه الناحية لا تسبب الفوارق والتناقضات أى مشكلة، حيث يكون تحديدها فى البداية ليس كحدث مقصود لكن بغض النظر عن كل الأحزاب، وعلى الرغم من اجتهاد تلك الأحزاب والتفارق بينهم، لعل التساؤل يتضِح عن بنايات جماعية مؤكدة، وما تؤدى إليه من وحدة كبرى.

التفلسف تفكر حر فى موقف واقعى ويقوم كتفكر حر بتحديد ذاته بذاته، ويراجع نفسه ويحولها، كتفكر يتطلبه الموقف، يكون تفكرا تاريخيا يقوم بالرد بشكل أو بآخر على مشاكل موقف محدد، ويقبل التنازل بشكل أو بآخر كواجب عليه. هكذا لا يلتزم التفكر الفلسفى بالحدود، وأكثر من هذا لا يلتزم بحدود قرون الزمان، لكن طبقا لظروف كيان الشعوب والدول مع أحداث الزمان، تتواجد دائما شكليات زمنية ووطنية وأيضا دينية (التنوير الفرنسى، والتجريبية الإنجليزية، والمثالية الألمانية... إلخ) تتكون – مع تغير دائم للفلسفة، منه المستمر ومنه الثورى – تشابهات وكليات بناء مؤكدة بهذا المعنى يكون من المتوقع – على الرغم من تنوع الفلاسفة وتنوع الفلسفات – أن يصبح فى الإمكان ما يشبه التشخيص الشامل لفلسفة القرن العشرين فى النطاق المتحدث الألمانية، أى أنه، مع تصادف التأريخ التقليدى والجغرافيا السياسية قد تواجدت مشكلة أو كلية مؤكدة للفلسفة فى هذا الزمان وهذا المكان ويمكن أيضا أن يكون نوع من المقومات القومية قد تواجد فى أثناء القرن العشرين فى الفلسفة، على الرغم من كليتها الأساسية وعلى الرغم من العالمية الجديدة بعد ١٩٤٥، وأسباب ذلك لا يصح أن تعود فقط إلى تاريخ وموقف متحد، على سبيل المثال فى الانقسام الدينى ونشأة الدولة الوطنية الألمانية

فيما بعد، وكذلك فى مقدمة الفلسفة الألمانية المعاصرة ذات التأثير الدائم منذ عصر التنوير. إن منبتا مشتركا للتجارب والصور الفكرية والاجتماعية يمكن أن تدفع إلى طريقة تفكير متشابهة ذات مشاعر وأهداف مشتركة.

٦-١- مواقف وتطورات:

تنقسم فلسفة القرن العشرين فى ألمانيا - إذا لم نلتفت إلى منحدر القرن التاسع عشر (أى الكانتية الجديدة والفلسفة التأويلية والفينومينولوجيا) - نسبيا إلى ثلاث مجموعات: (١) فلسفة وجودية واستعلائية. (٢) فلسفة ذات اتجاه اجتماعى. (٣) فلسفة ذات اتجاه علمى لكن إذا ما تم أيضا إرجاع نظريات المعرفة المتطورة فى القرن التاسع عشر والاجتهادات من أجل فلسفة علمية سبب بناياتها إلى القرن العشرين جزئيا، لا يتغير هذا التقسيم من حيث المبدأ؛ لأن صيغ نظريات العلم ومحاولات العلمنة تتفق تقريبا، على الرغم من كل الفروق، فى توجيهها الأساسى إلى علم الطبيعة الرياضى كمقياس لكل المعرفة. من هذه الناحية يستمر الاختلاف أساسا بين ثلاث قابليات تفكير هذه الأوضاع الثلاثة يشكلون زوايا فلسفة القرن العشرين إن صح التعبير تتناول الفلسفة الوجودية والاستعلائية فى المقام الأول، ما أسموه الوجود الحقيقى للإنسان، وخاصة فى علاقته باستعلاء غير قابل للمعرفة، أى أنها تتناول باختصار الأنا الحقيقية والوجود الحقيقى وتتناول الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى فى المقام الأول، إمكانية مجتمع عادل غير متنفر، أى أنها تتناول باختصار جماعة حقيقية، وبالأحرى جماعة كل البشر، أما الفلسفة ذات الاتجاه العلمى فى المقام الأول، فهى تتناول ماهية المعرفة العلمية، أى أنها تتناول باختصار العلم الحقيقى وشيئيته، هكذا يسود فى المقام الأول - ليس فقط بسبب المجادلات المستمرة بين كل الجهات - انطباع الاختلاف، هذا مما أدى إلى ما يلى من اختلافات. على سبيل المثال: تجاهل هيدجر وياسبرز كل منهما الآخر بعد فترة صداقة قصيرة، وانفصال دائم بين بلوخ ومدرسة فرانكفورت، ومعركة بوبر مع فيتجنشتاين ومع الفلسفة التحليلية اللغوية برمتها.

لكن بنظرة أقرب فقد كان للأوضاع الثلاثة تضمناتها التى أدت إلى الارتباط الموضوعى بينها فلسفة الوجودية الاستعلائية التى تظهر من النظرة الأولى مجرد

فلسفة ذاتية متطرفة وتكاد تكون شخصية، لا تطور فقط اتجاها إلى حد ما معنويا نحو جماعة حقيقية، أى وجودية، بل تقود بطريقة تكاد تكون مباشرة طبقا لتأسيسها اتجاها سياسيا نحو دولة حقيقية تؤدى بلا شك فى مواقف مختلفة إلى انحياز مختلف: لدى هيدجر انحيازا إلى اشتراكية وطنية [نازية] ذات أساس تاريخى - وجودى وأنطولوجى - وجودى، ولدى ياسبرز انحياز إلى وطنية متحررة ذات ارتباط معنوى متشدد. أما الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى التى تظهر من النظرة الأولى مجرد نقد ماركسى جديد للمجتمع الحديث، فهى تستهدف المجتمع العادل غير المتنفر وذلك من أجل الفرد بالطبع، وتتساءل عن إمكانية أنا قويمة أو استيقان غير مشوه. فيما عدا ذلك تتميز الاتجاهات كثيرا أو قليلا بالنقد العلمى، أى أنها ضد الوضعية العقلانية "خرافات العلم" لكن على العكس يكون الإنسان وجماعته سيانا بالطبع لدى الفلسفة ذات الاتجاه العلمى المركز. فيتجنشتاين يرضى بالتركيز المفرط، أما بوبر فلديه تصورات مؤكدة كمجتمع مفتوح ولما ينتج عن ذلك من جماعة حقيقية. بالطبع كان أيضا للفلاسفة ذوى الاتجاه العلمى كثيرا أو قليلا من الميتافيزيقا التى تم البرهان عليها أو من تصور ميتافيزيقا ممكنة فى الحقيقة أن جميعهم معادون رسميا للميتافيزيقا بطريقة أو بأخرى، إلا أنهم يعرضون بين الحين والحين أفكارا مرة أخرى عن إمكانية وكيفية تبرير الميتافيزيقا ولو جزئيا على الأقل، حتى وإن رفضوا الميتافيزيقا الكلاسيكية - كما هو الحال عادة منذ بداية العصر الحديث - فإنهم لا يريدون أساسا التخلى عن تصور حقيقة أخرى مختلفة تماما عن تلك التى تم الوصول إليها عن طريق العلم.

إن تقسيم أهم فلاسفة القرن العشرين إلى ثلاث اتجاهات فلسفية يقدم بطبيعة الحال تبسيطا شديدا. إلا أن هذا الرد الأولى [إرجاع الشىء إلى حقيقته وتطهيره من اللواحق] اندفع بأسباب جيدة مع التيار، لأن الفلسفة الوجودية والاستعلائية من ناحية، والفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى من ناحية أخرى، ظهرا معا كفلسفات تحرر بأوسع معانيها، أى كفلسفات تحرر مبرزة للأنا ومبررة للنحن. الفلسفتان تتساءلان فى طريق تحليل اللاتحرر (التحول أو اللاحقيقة) قبل كل شىء عن الحياة الصائبة وشروط نجاحها، أى أنهما تتساءلان مثل الفلسفة القديمة عن الحظ. لذلك تنقسم أيضا الاتجاهات المتعددة لفلسفة القرن العشرين (بأقصى تعبير) إلى مجموعتين كبيرتين: الأولى الأكثر قربا من الاتجاه العلمى، والثانية التى يزداد

اهتمامها بتحرر الإنسان بالطبع يكون وراء ذلك صورتان مختلفتان تماما للإنسان أو لرؤى العالم (إدراك تجريبى من ناحية، وإدراك فوق التجريب من ناحية أخرى). من هذه الناحية لعل الضد القديم فى الفلسفة ما زال هو ذاته فى فلسفة القرن العشرين، ألا وهو الاختلاف بين إدراك فلسفى يميل إلى العقلانية وآخر يميل إلى الوجودية. وكما تبنت فلسفة التحرر المبرزة للأنا والأخرى المبرزة للنحن نوعا من وحدة الأضداد، لعل الفلسفات ذات الاتجاه العلمى والأخرى ذات الاتجاه التحررى تتبع كل منها الأخرى. لاسيما وأن فلسفات التحرر تعتبر ذاتها بقدر كبير أو قليل كفلسفات علمية، والفلسفات المهتمة فى المقام الأول بالعلم تستهدف كذلك نوعا من التحرر، ألا وهو الفكر الصائب.

تظل تقسيمات الفلاسفة إلى اتجاهات مختلفة، بقدر ما يمكن أن تكون مثل هذه العروض ذات فائدة سطحية بطريقة لا يمكن تجنبها، لذلك يجب أن تتجه النظرة من الأوضاع إلى المشاكل التى تحتل مركز الفلسفات المعاصرة، والتى تقوم تلك الفلسفات بمناقشتها بشكل أو بآخر ويتم حلها (أو أيضا لا يتم). على أى حال تبدو بعض العصور متميزة بتساؤلات تقليدية، ويبدو فكرها متجها بأولوية نحو هذه أو تلك الأشياء: على سبيل المثال الاتجاه قبل سقراط نحو الطبيعة والكون، وفى العصر الوسيط نحو الرب، وفى التنوير نحو الإنسان كذلك فى القرن العشرين، إذا ما انتقلنا من اتجاهات الفكر ذات الخطوط العريضة إلى المشاكل الشيئية، تتجمع بعض موضوعات المشاكل التقليدية فى القرن العشرين (وليس فقط فى القرن العشرين) تتواجد فى المقام الأول – نتيجة الأوضاع الرئيسية – ثلاث مشاكل: الوجود الحقيقى للإنسان، والدولة الحقيقية، والعلم الحقيقى. كما تتواجد ثلاث مشاكل ضمنية أخرى، ألا وهى التساؤلات عن الدين الحقيقى، والسياسة الحقيقية، والعلم الحقيقى ماذا جاءت به الفلسفة فى القرن العشرين ردا على هذه التساؤلات القديمة؟

(١) "الإنسان الحقيقى ومشكلة الدين":

كيف يجب على الإنسان أن يعيش حتى يصبح حقا إنسانا؟ سؤال عتيق قد تمت الإجابة عنه عموما عن طريق علم الأخلاق، وأخيرا عن طريق الدين فى

غالب الأحيان. فى القرن العشرين تحتم فى هذا الصدد على سبيل المثال الوجود الحقيقى أو الأنا غير المنحرفة كشكل حياة حقيقى. بذلك تم فعلا وضع معيار، بينما تم التنازل بوضوح عن علم أخلاق فلسفى، وعن طريق تحقيقه ثم انتظار نوع من تحرر النفس الذى يتم النظر إليه على أنه ليس منفردا فى قوة الأنا من هذه الناحية كأن طرح مثل هذا السؤال، غالبا ضد الإرادة، ليس فقط معياريا، ولكن أيضا دينيا. مع كل ذلك يظل فى فلسفة القرن العشرين السؤال المباشر عن الرب أشبه بالاستثناء.

اهتمت الفلسفة منذ وجودها بمشكلة المطلق أو بمشكلة أسمى موجود، وغالبا ما كان ذلك فى حوار مع الدين السائد، أى غالبا فى إطار المسيحية اتضح ذلك بأقصى درجة فى العصر الوسيط، لكن المسيحية ظلت حاضرة أيضا بعد تنقيص الدين فى التنوير وإرجاعه العقلانى فى المثالية الألمانية، حيث كانت المسيحية وكأنها قشة يتشبث بها اليأس لدى كيركجارد، وكإيذاء سياسى أو ميتافيزيقى لدى ماركس ونيتشه.

البقايا الأخيرة لهذه المشكلة بقيت بعد ذلك فى فلسفة الدين لدى الكانتية الجديدة، حيث يؤدى الدين كصورة حضارية إلى نوع من الحياة الروحانية. أما فلسفة القرن العشرين المذهبية فتبدو وكأنها وصلت للنهاية مع هذه المشكلة. إلا أنها لم تعترف بذاتها عموما كإلحاد مؤكد – المشكلة تبدو شبيهة بعدم الاهتمام. فقط لدى ياسبرز (وبالطبع أيضا لدى شلر) يتواجد حوار تفصيلى مع الأديان السالفة واعتراف صريح بعقيدة فلسفية، وإلا فمجرد أفكار غامضة عن وجود مسيطر ومستعل على كل شيء لدى هيدجر، وعن مادة العالم شبه الإلهية لدى بلوخ، أو الاستناد على لاماهية غير قابلة للتسمية لدى هوركهيمر وأدورنو. أما الفلسفة الأحدث ذات الاتجاه العلمى بنفورها من الميتافيزيقا برمتها وكل "برهان أخير" فتظهر لديها المشكلة الدينية منبعثة من فلسفة ذات اتجاه علمى، التى هى فى الأساس فلسفة علم تظهر "باطنية" عرضا، كما هو الحال لدى فيتجنشتاين. الرب هو أفضل موضوع فى فلسفة القرن العشرين.

(٢) "الجماعة الحقيقية ومشكلة السياسة":

على الرغم مما لدى الفلاسفة عموما من إعراض متأصل عن السياسة المعاصرة، فإن السياسة – بالأحرى ماهية الجماعة السياسية والدولة الحقيقية كفكرة معيارية – تعد منذ القدم أحد الموضوعات التقليدية لدى الفلاسفة. منذ زمن يوجد فى هذا الصدد اختياران مختلفان أساسا: تصور دولة ذات تأسيس وطابع دينى، وتصور دولة ذات تركيز دنيوى ونفور دينى أو حتى ليست دينية، وقد وضح كل من هيجل وماركس عبر هذا الفكر المختلف فى القرن التاسع عشر نظريات مهمة للدولة. إلا أن السياسة التطبيقية كانت أيضا نقطة ضعف الفلسفة دائما. ليس فقط عندما أراد الفلاسفة فهما أفضل لكل شيء، بل أيضا عندما أرادوا أن يصبحوا كمصوبين عمليين للعالم، وصل الأمر ليس نادرا إلى ما هو أشبه بالماس الانفعالى غير الفلسفى وغير السياسى، بالأحرى وصل إلى أن تتحول نظرية بعيدة عن التطبيق إلى تطبيق تثقله النظرية (هذا ما يدعو لدراسته نموذجيا فى التجارب السياسية لدى بلاتن).

غالبا ما كان أيضا لفلاسفة القرن العشرين مظهر سيئ فى هذا المجال، لأنهم وجب عليهم كأيديولوجيين سياسيين، ولا يكاد يكون من المتوقع غير ذلك، الوقوع فى غمرة الأحداث التاريخية، بدلا من توجيه الشعوب أو الإنسانية بأسرها عن طريق أفكار ومفاهيم، وتحقيق سياسة فلسفية بقدر الإمكان عن طريق فلسفة سياسية، قاموا أحيانا بالتعليل الذاتى. انحياز هيدجر إلى الاشتراكية الوطنية [النازية]، وبلوك إلى ستالين يدفعون إلى ذلك دفعا غريبا، مرافعة ياسبرز ذاتها عن سياسة الحرية ذات الطابع المعنوى الداعى للقتال، ظلت متميزة بالإشكالية سياسيا وفلسفيا. لكنه قبل كل شيء فإن ما يلفت النظر أن كل هذه الأعمال السياسية الطائشة لم تقم على أساس فلسفة الدولة قد سبق إعدادها، بل قامت على مفاهيم عامة بلا ثمار سياسية نسبيا. مقابل ذلك تواجد النظريون الاجتماعيون فى مدرسة فرانكفورت، حيث تميزوا بالتركيز على تحليل المجتمع، وتجنب الانحياز الشخصى السياسى عموما، وبافتتان إلى حد كبير بفلسفة حضارة اتسمت بالتشاؤم. بالطبع نادرا ما تتواجد فى الفلسفة العلمية قابلية فعلية إلى فلسفة متطورة للدولة، أو أدنى من ذلك بكثير إلى تحيز سياسى واقعى، نقد بوبر للمذهب الكلى على سبيل المثال،

كذلك مثل تصوره لسياسة تجريبية، لم يأت بما يزيد عن الفطرة السليمة(٦٠) المتحررة. هكذا ظلت الفلسفة فى نطاق السياسة أو فلسفة الدولة فى القرن العشرين، على الأقل فى ألمانيا، دون إنجاز مهم.

(٣) "العلم الحقيقى ومشكلة الميتافيزيقا":

منذ بدايتها ترى الفلسفة ذاتها بطريقة أو بأخرى كعلم أو العلم كمعرفة أو كحكمة من ناحية، وكبحث أو تطلع إليه من ناحية أخرى – لم يتغير شىء فى ذلك أساسا منذ بداية العصر الحديث، حتى بعدما تمت مناقشات حادة دائما على ماهية المعرفة والعلم والحكمة. فقط مع انتشار العلوم الطبيعية الحديثة فى بداية العصر الحديث نشأ أساس جديد للنقاش. الفلسفة ذات الموقف الحرج الآن عن طريق ادعاء علم وحى فوق الطبيعة جاءت به اللاهوتية المحصنة بقوة الكنيسة، ترى الآن أنها تواجه تحالف علميا جديدا ذا قوة متزايدة دائما، لأن العلم صار علما منفردا دقيقا وعام الصلاحية، علما منفردا صالحا للتطبيق عمليا (تكنيكيا) فى كثير من الأحيان. كان رد الفعل لدى الفلسفة بين الحين والحين حصرا لذاتها، لكن عموما بمحاولة مغالاة تقدير العلوم المنفردة، حيث قامت بمحاولات تعريف ذاتها فأصبحت على سبيل المثال ما وراء العلم أو علما أساسيا، أو نظرية معرفة (فلسفة علم، علم علم) أو معرفة مطلقة.

هذه المحاولات استمرت فى القرن العشرين، على سبيل المثال فى الفينومينولوجيا، التى أرادت أساسا أن تكون على الأقل علما كليا أساسيا وأيضا علما دقيقا، كذلك فى بدايات الفلسفة الجديدة ذات الاتجاه العلمى، على سبيل المثال لدى كارناب ما زالت هناك تصورات عليا شبيهة. لكن إلى جانب آمال منفردة فى تركيب علمى للعلم، أى "سوبر علم" [العلم الأعلى]. صار تصور الفلسفة كنظرية علم غير ميتافيزيقية و "علمية" فعالا أكثر فأكثر. لكن أخيرا انتهى بالإخفاق أيضا هذا التخطيط لعلمنة الفلسفة مثل سابقه لدى هوسرل وديلتاى. العلم، وهو الموضوع الوحيد الذى اجتمعت عليه كل فلسفات القرن العشرين، نزل أكثر فأكثر عن العرش، العلم فى الفلسفات الحديثة مجرد ميثولوجيا، إحدى القصص (أسطورة)، وفيما سلف اتجهت مسائل المنهج إلى عشق العدة للطبيعة. لقد تمت الإشارة إلى

مشكلة المعرفة تقريبا فقط بالتشكك واليأس (بالعدول عن البراهين الأخيرة). لكن الفلسفة ذات الاتجاه العلمى أظهرت فى الوقت نفسه شحوب السؤال المنحصر فى الميتافيزيقا عن ما يزيد عن الواقع الذى يمكن التحقق منه علميا أنها تعلم أن فيما عدا العلم ومشاكل الحياة يوجد "الباطنى"، وسؤال المعنى (أيضا عن معنى العلم... إلخ، لكنها لا تريد أن تقدم على هذا، لأنه ليست هناك نتائج "علمية" منتظرة. السؤال عن الواقع الحقيقى تم وضعه جانبا أو الإجابة عنه، وكأنه لا إشكال فيه، عن طريق حكم مسبق، بالأحرى عن طريق الإشارة لشيئيات المعرفة الممكنة. هكذا تجهد أحدث فلسفة نفسها دائما بمشاكل قديمة، حتى وإن كادت تلك المشاكل ألا تتضح غالبا فى شكلها الحديث.

بهذا يتضح رسم خطوط عريضة لإطار قد تحرك بداخله التفلسف ذو اللسان الألمانى فى القرن العشرين لكن يجب على أية حال إكمال التأمل شبه الإحصائى للأوضاع الفلسفية وعروض المشاكل بالتلميح على الأقل عن طريق إلقاء نظرة على التطورات وما يؤدى ذلك إليه من تقييم. كل الأوضاع ذات التأثير تشكلت جوهريا فى النصف الأول من القرن العشرين. بينما يتضح ارتباط فلسفة القرن العشرين ذات الاتجاه العلمى بالنقاش النظرى العلمى فى القرن التاسع عشر، يصطدم الاتجاهان الآخران بشكل ملحوظ عن طريق الموقف الفكرى والاجتماعى الجديد منذ بداية القرن العشرين، أى عن طريق رد فعل الانهيار أو فك الميتافيزيقا المثالية القديمة، وكذلك عن طريق موقف الحرب العالمية الأولى ثم أيضا الحرب العالمية الثانية. إلا أنه بسبب قيام الاشتراكية الوطنية [النازية] بحذر النقاش الحر للفلسفات الحديثة، فقد انطلقت المجادلات الكبيرة بعد انتهاء وقت الحرب، واستمرت حتى الستينيات حيث الوصول للقرارات العامة فى القبول وعدم القبول.

فى أول الأمر كانت فلسفة الوجودية بين الآونة والأخرى بعد الهجرة التى وجدت إعجابا بوجه عام، ليس فقط بسبب صدمة الحرب، بل أيضا بدعم عن طريق انتشار الوجودية الفرنسية. إلا أن اللهجة المنبرية التى ارتبطت بالمطالبة بوجود حقيقى، لم تكن صالحة للإبقاء عليها فترة طويلة. كل الداعين إلى الصحوة والموجهين إلى الازدهار أصابهم الإرهاق على مر الأيام. علاوة على ذلك تمثلت النتيجة فى أنه سرعان ما عاد تأثير الاتجاه الاجتماعى والعلمى، وما أدى إليه ذلك من آمال فى فلسفة نقدية جديدة وغالبية مؤيدوها الأوائل أهبطوا الفلسفة ذات

الاتجاه الوجودى والاستعلانى نتيجة مبالغتها فى الانفعالية أو الميتافيزيقية، إلى حد ما بملاحظات نقد، غالبا ما تكون تقريبا دون تعليق هكذا نتج فجأة فى الستينيات وضع مناقشة تام الاختلاف، بالأحرى نتج عراك بين نموذجين جديدين، نتج استقطاب بين نظرية العلم ونظرية المجتمع، بين ما أسموه الوضعية وما أسموه فلسفة الجدل، بين العقلانية النقدية والنظرية النقدية (أيضا نتيجة أثر جانبى الإعجاب الحزبيين فجأة بشعارات مثل "النقد"، و "التنوير"، و "الرشد") فى هذا العراك ظهر ما وكأنه انتصار لفلسفة تحرر أو لا تحرر للماركسية الجديدة، حيث ازداد إعجاب الشباب بها، لكن الوضع الاقتصادى الجديد الذى أوضح حدود النمو وأيضا حدود ما يؤدى إليه ذلك من يوطوبيا، والإرهاب العملى الذى استند إلى النقد اليسارى للمجتمع – قاما معا عام ١٩٧٠ بتغيير الوضع الأساسى للحوارات شديدة الانفعال المتصفة إلى حد ما بالنظرية العلمية العالية، وإلى حد ما بالسياسة. منذ ذلك الحين يبدو أن طريقة تأمل برجمانية أو أنالوطيقية، باختصار "أكثر علما"، صارت لها مكانتها أيضا فى الفلسفة.

هذا لا يعنى أن ما يتبع ذلك الآن فى الفلسفة هو توجيه جديد لحقيقة العلم مما يؤدى إلى ميل جديد وكبير للعلمنة (كذلك على سبيل المثال عندما نتجت مصادمات استفزازية جديدة عن طريق نظرية التطور). على العكس من ذلك أوضح فيتجنشتاين وبوبر حدود العلم، ثم بعدهما بدرجة أكبر كل من [توماس] كون، و [باول] فيرآبند، حتى إن الخطر يتمثل الآن فى تحول العقلانية الناقدة فى كل مكان إلى لاعقلانية غير ناقدة، بوجه خاص رد الفعل الفرنسى الحديث الذى يرجع أساسا إلى فلاسفة ألمان مثل نيتشه وهيدجر، ضد العقلانية الفرنسية القديمة فى الاتجاه نفسه (ما بعد البنية)(٦١).

إذا ما كان المراد دائما هو تقييم هذا التطور من تمجيد العلم فى بداية القرن حتى التراجع عنه فى نهاية القرن، فسوف يظهر بوضوح فى ألمانيا "جدال" حاد ملحوظ عن العلم وأمل التحرر. يجوز إرجاع الميل إلى فلسفة التحرر إلى وجود موروث فكر ميتافيزيقى حاد من ناحية، وأيضا إلى وجوب وجود أثر بالغ لمعاناة الأزمات فى ألمانيا من ناحية أخرى. لم تنبعث الحربان العالميتان فى النصف

الأول من القرن فى ألمانيا فقط، إلا أنهما انتهتا بهزيمة شديدة لألمانيا وأوجبا عليها مرتين "بداية جديدة" اجتماعية وفكرية. لكن نظرا للعديد من الأزمات وفلسفات الأزمات يتضح أنها استطاعت أيضا أن تأتى الجيل الشاب على وجه الخصوص برشد مؤكد يدفعهم للميل إلى فلسفة "علمية" محضة، إلى البرجمانية والوضعية حتى وجب أن يصبح استبيان أسس هذه الفلسفة غير مؤكدة مرة أخرى. لذلك يتواجد فى نهاية القرن، ليس فقط عن طريق اجتهاد وسطاء متحمسين، نوع من الفلسفة المتوسطة التى تتسم بالتوفيقية مع كل النقاط المهمة المتغيرة، فيها تستطيع عناصر ذات مصدر مختلف أن تبنى أحيانا مزجا أو تحالفا مدهشا. لكن قبل كل شيء، ليس فقط بسبب الموروث التاريخى الكبير فى ألمانيا، استطاع نوع من فلسفة التأويل التاريخية أن يتطور، تلك الفلسفة التى تعرض تفلسفها الذاتى المعروف فى صورة تأويلات لفلاسفة سابقين.

مما يذكر أيضا فيما عدا ذلك أن التناقض الوارد هنا من الفلسفة ذات الاتجاه العلمى ومن فلسفة التحرر ليس بجديد، شأنه شأن ما سلف من محاولات الوساطة. إن إزالة التناقض من فلسفة عقلانية وجودية فى المثالية الألمانية، حيث المعرفة المطلقة تطابق الدين المطلق فى الأساس، وسرعان ما ينفصلان من جديد، إلا أن هذين النقيضين اللذين يتصفان بالبديهية، يحاول كل منهما أيضا أن يضم نقيضه بأى شكل لأن غالبية فلسفات التحرر تتصف، فى الأصل على قليل بكثير أو قليل من "العلمية"، وبديهى أنه ليس القليل من الفلاسفة ذوى الاتجاه العلمى يعتقدون أن فلسفة حقيقية (دقيقة) لعلها تجعل تطبيقا حقيقيا (صحيحا) فى الإمكان مع كل ذلك يبدو أن هناك تناقضا يتميز بشكل صارم بين فلاسفة القرن العشرين. هذا التناقض الذى يؤدى إلى وصفه بأنه وجهان مختلفان لليقين. ينطلق الفلاسفة المدفوعون بأمل التحرر من يقين أن اليقين العلمى ليس كل اليقين، وأن هناك واقعا غير علمى أهم من الواقع الوارد أو يمكن إدراكه علميا. إن أملهم فى التحرر يعتمد أساسا على يقين تحرر، هذا اليقين يفترض إمكانية اتصاف شيء مثل هذا التحرر باليقين – المشكلة فى التحقق فقط. مثل هذا "اليقين الميتافيزيقى للتحرر" يكون بالطبع نوعا آخر تماما غير اليقين المنطقى أو التجريبى الخاص بالمعرفة العلمية. إلا أن اليقين

الفعلى ذاته المتمثل فى أن المعرفة العلمية شكل مسلم به لليقين، ليس أيضا معرفة علمية.

٦-٢- توقع وخيبة أمل:

تركت فلسفة القرن العشرين فى ألمانيا أثرا متباينا: نظريات جديرة بالاهتمام وصرحا فكريا، تحليلات رفيعة وبحوث دقيقة من ناحية، وهوايات فكر أحادى ومحض أوهام، مناهج لامعقولة ورؤى وهمية مبهمة من ناحية أخرى حتى وصلت لرابطة من حدة الذكاء والبله. ما كان ضخما حتى أثار نفوس عديدة عشرات السنين، صار رد فعله اليوم لدى من يقابله مجرد هزة رأس. دون الرغبة فى جعل هؤلاء الذين يضحون بحياتهم فى سبيل العلم أضحوكة، يجب التساؤل: أى غاية بلغتها فلسفة القرن العشرين، أيضا بالمقارنة بالعصور الأخرى؟ ما قدر الفطنة التى تم استغلالها فى فلسفات القرن العشرين ليس هنا فقط بالطبع؟ على وجه الإجمال تتيقظ دائما الأشواق ودائما تنتج خيبة كبرى للآمال. الوجود لا يبوح بسره، أيضا الاستعداد للإقبال عليه يبدو فاشلا (هيدجر)، التصميم والرزانة يبدوان أقل من ذى قبل لدى البشر، أيضا إعادة ميلاد الإنسان عن طريق فكر وجودى فى الأزمة الغائبة لم تحدث (ياسبرز)، بدلا من ذلك قام الذوبان العام للشخصية [انعدام الفردية] مع اقفرار روحى (عن طريق الإمكانيات التكنيكية للتضليل إلى فقدان الوعى) بقبول مقادير لا عهد لنا بها. الماركسية لم تصوب ذاتها عن طريق ما أسموه التيار الحرارى قبل أن تفشل (بلوخ)، كذلك ظل الاضطلاع على الحال الكلى لغرور العقل بالنظر إلى المطلق، يتصف بالخبرة والتقوقع (هوركهيمر، وأدورنو)، بينما النقد الأيديولوجى الذى صار يتصف علميا بالذرائعية، فقد اتجه نحو ذاته ونحو مقارنة المجتمع. وأخيرا لم تتحول الفلسفة إلى علم أو إلى نظرية علم مجردة، بل انحلت أمام العلم (دائرة فيينا)، بل الأرجح أن تكون المشاكل القديمة ما زالت قائمة دائما، الفكر يتورم دائما، ومن المعتقد أن هذا لا يتعلق باللغة فقط. فى النهاية صار العلم أكثر تساؤلا من ذى قبل (فيتجنشتاين وبوبر). بإيجاز: إن علمنة الفلسفة فشلت مثل الإحياء الوجودى للإنسان، لا يكون الحديث مطلقا عن الطموحات السياسية لفلاسفة، كقادة فكر للبشر أو على الاقل لشعبهم. هكذا تعطى

فلسفة القرن العشرين فى أول الأمر انطباع الفشل العام، أى التسوية السلبية. ما هى المشكلة إذا التى تم حلها بالفعل؟

لابد أن يشمل استعراض فلسفة القرن العشرين، تفاديا لظلمها، الإشارة إلى ما استطاعت تحقيقه من مكاسب. كل من استهدف هذا وجد إرشادات تصورية لتفكر ذاتى وجودى، ولشرح فهمنا للعلم، وأصبح أكثر اهتماما بتاريخية الفكر، وتيقظا للأبعاد الاجتماعية لوجودنا برمته ولعدم دقة لغتنا وتكلمنا. لقد قامت فلسفة القرن العشرين على الأقل بتوسيع آفاقنا، حتى ما وقع فيه فلاسفتها من خطأ، قد حقق لنا فائدة على وجه الإجمال (وخطرا على الأمن العام أيضا بين الحين والحين). لا يجوز إذا أن يرتكز الأمر على احتقار فلسفة القرن العشرين فى ألمانيا بتهاون – فهذا يعنى احتقارا لفكرنا الخاص – كما أن فكرنا الحالى ما زال شديد التحلق بفكرنا السابق. وعلى الرغم من أن الصورة المؤكدة لخصوصية وضعت فلسفة أحدث حقبة فى ماضينا لا يجوز أن تكون خاطئة تماما، يجب التساؤل سريعا عن أسباب هذا الاضطراب الفلسفى.

فى أول الأمر يكون هناك اعتراض ببرهان جيد على أن كل الفلسفة قد أخفقت حتى الآن (اعتمادا على اعترافاتها الذاتية)، أى أن الواجب على الفلسفة أن تخفق دائما، لأنها لن تجد مطلقا الحقيقة التى يبحث عنها. إن هناك فعلا أشكالا مختلفة للإخفاق. إن الأمل العام الذى لا يمكن تجنبه تقريبا أن يتم اتخاذ الطريق الصحيح إلى الحقيقة، ثم المعرفة، وعدم الوصول بها بعد للهدف، يختلف من القيام – تحت اسم حقيقة مؤكدة "مدركة" أو "مرئية" التى يمكن بطريقة عقلية الاعتراف بها مباشرة كغير عقلية بتطوير وإيقاظ ذاته وظنون أخرى، تلك التى يجب أن تثبت أنها وهمية فيما بعد. هل وعدت فلسفة القرن العشرين بالكثير لأنها ربما انتظرت من نفسها الكثير؟ هل يجوز عموما أن تقطع فلسفة عهودا على نفسها، أى أن تقوم مبدئيا بإيقاظ الآمال؟ وعلى العكس هل تستطيع أى فلسفة عموما أن تتجنب تطوير توقعات دائمة التزايد لذاتها وللآخرين؟ الواقع أن الأمر لم يؤد نادرا إلى أن الجمهور قد صرف النظر عنها [ببرود] تدريجيا، لأن تساؤلات الموضوعات الحاسمة لم يعد لها إجابات موجهة، والفلاسفة ذاتهم، على الرغم من حيرتهم الواضحة، يواصلون ظهورهم كعالمين أو كمعطين الأفضل، هذا لا يعنى أنهم على الأقل لا يعلنون اضطرابهم واستسلامهم أو شكهم. إن الاعتراف بالخطأ يتعسر

بوضوح على المفكرين، وإن دعت الضرورة يستطيعون أن يعلنوا دائما أن نظرياتهم السابقة (فى حالة التراجع الواقعى عنها) كانت كتمهيد، أو أن الفكر الشخصى الكبير له الحق فى الوقوع فى خطأ كبير.

يجوز على أى حال البحث عن عدم الارتياح لأحدث فلسفة ألمانية فى العلاقة المتوترة بين المتوقع وخيبة الأمل. هذا يعنى (وإن كان التعبير اقتصاديا متخصصا وغير لائق للسياق) سوء تنسيق الاستهلاك والإنتاج. ما الهدف الذى يتفيأ إليه الفلاسفة من الفلسفة، وبماذا يعد الفلاسفة جمهورهم؟ على الملأ أعلن الفلاسفة دائما أملهم فى الاقتراب من الحقيقة أكثر من كل ما فيما عداهم من البشر، وأيضا أكثر ممن سبقوهم من فلاسفة. لكن منذ بداية العصر الحديث تطور نوع من فلسفة المنهج التى حاولت أن تسترجع [تتقيأ] دائما الماضى بقليل أو كثير من التطرف، وأن ينتظروا كل الحقيقة من فلسفة المستقبل، أى من فلسفة المستقبل المقلدة. بدلا من التساؤل عما هو كائن وكيفية فهم ما هو كائن، ظهرت المطالبة بفلسفة جديدة تماما، تستطيع أن تجعل كل شىء يتضح تحت ضوء جديد تماما، وبذلك يمهد الوعد شبه الغامض الطريق لهذا الفكر الجديد. تضع الفلسفة كل الأمل فى ذاتها، هذا يعنى فى فلسفة ذات تصور مستقبلى تم إعداده بشكل أو بآخر. بذلك ترفع الفلسفة دعوة سامية، وتكلف نفسها بالسعى للنجاح، وتحدد الأهداف التى يجب أن تجعلها فيما بعد مقياسا لتقييم ذاتها. المنشود سوف يكون فلسفة جديدة وحقيقية ونهائية. على الفلسفة كعلم مطلق أن تقدم يقينا مطلقا، وليس فقط كعوض عن يقين التصديق المفقود. هكذا يجب ورود منتظرات مخيبة للآمال، وأيضا إحباط وسأم.

السؤال هو: كيف تسير الأمور مع الفلسفة؟ هل ستواصل الفلسفة سيرها؟ ما هو المتوقع الآن؟ أهى نهاية الفلسفة؟ أم فلسفة بلا نهاية؟ على أية حال يطرح السؤال نفسه عن مستقبل الفلسفة بطريقة مبدئية[٦٢] شديدة، ويشمل أيضا إمكانية نهاية الفلسفة.

هل ما زال للفلسفة مستقبل؟ هذا السؤال الأساسى الذى حق طرحه نظرا للفوز الباهر الذى حققه فكر الرياضيات والفنيات من ناحية، وحققته سلطة حظر الفكر وتضليلاته من ناحية أخرى. ربما يستهدف التدريب التوجيهى المعلن أو المستور للفكر، وهذا ما يخشاه البعض، أن يجعل أخيرا الفكر الحر عن كلية الواقع فى غير المستطاع. لقد تعرض الفكر الحر دائما للتهديد، على الأخص من

ناحية الدولة والكنيسة، وفى الحقيقة كان هذا الفكر الحر دائما كظاهرة استثنائية. لكن اليوم فقد حل محل القوة الصريحة تحايل غير ملحوظ، على سبيل المثال عن طريق الدعاية. ربما لا نتجه فى يوم ما إلى الفكر، لأن كل شىء قد تم بحثه حسب الطلب. ربما يصبح التفلسف لا حاجة إليه، لأن العلوم سوف تحتل فى يوم من الأيام كل المساحة الممكنة للفكر. ربما يتواجد فى القريب العاجل، وهذا ما يعود البعض ويتمنونه وهم مكرهون، بيان علمى عالمى كامل ونهائى يؤدى للاستغناء عن كل الفكر الفلسفى عن الكل وأساسها، وعن الوجود والوجوب... إلخ. وبلا شك لعل مثل هذا المنتظر (انتهى مرة أخرى إلى الفشل فى القرن العشرين)، عندما لا يقوم على اعتقاد غير مسبب، بل على حجج عقلانية، يكون فى الوقت نفسه تعبيرا عن تفكير فلسفى تأملى. ولعل المنتظر يثبت ذاته على عكس المنتظر، هذا يعنى أن كل صيغة العالم العلمية التى لا خلاف عليها وتوضح كل شىء، قد تم الوصول إليها، ويصبح من المحتمل الاستغناء الفعلى عن الفلسفة، وبعد ذلك لعله لا تكون عليها أى حسرة. وطالما هذا ليس هو الحال وحتى بعيد الاحتمال، سوف يحتاج البشر فكرا آخر، على سبيل المثال: فكر المعنى. أى إمكانية إذا من إمكانيتين، الهروب إلى العقيدة أو إلى الشرود؟ يجوز للفلسفة القائمة أن تسود كيفما تشاء، وتعود الإمكانية الحقيقية مرة أخرى إلى فلسفة أفضل. ربما لم يكن التفلسف بهذه الضرورة مثل اليوم.

عندما لا يقلع البشر عن التفلسف، وهذا هو الراجح أيضا فى المستقبل، وتبحث الأسئلة الأساسية عن إجابات أساسية، كيف تستطيع أن تبدو فلسفة المستقبل؟ هل تستطيع أن تبدو مختلفة عموما عن نظيرتها الحالية، حيث كثيرا ما تم طرح كل الأسئلة، وكثيرا ما تم البحث عن كل الإجابات، والنتيجة هى الحيرة العامة بيسر يجد السؤالان إجابة نظرية محضة وشكلية. التفلسف كان دائما فكرا فيما لا منفذ منه، التفلسف ينحصر فى تلمس المنافذ، ولهذا فقط فهى ضرورية. لكن الفلسفة كفكر حر لا يمكن أيضا تقديرها، هذا يعنى أنها غير متوقعة، لأن التفلسف فكر يشكل ذاته بذاته فى موقفه التاريخى الراهن الذى لا يمكن حسبانه مستقبلا لذلك فإن الفائدة ضئيلة من التحديد المستقبلى لمتطلبات مسيرة الفلسفة، ولما يؤدى إليه ذلك من إيقاظ منتظرات جديدة (على الرغم من أن تصور فلسفة حقيقية وما يؤدى إليه ذلك من فهم معيارى للفلسفة لا يمكن أيضا تجنبه على ما يبدو). الطريق

مفتوح لمسيرة كل من الشيء والفكر. ستكون الفلسفة ما تستطيع وتريد أن تكون. لكن بالنظر إلى الضلال والوهم ربما يصبح التفلسف من تلقاء ذاته فى وقت ما أكثر "واقعية"، وربما يصبح الفلاسفة قريبا – الأمل ضعيف فى هذا – أكثر حرصا (موضوعيا) وأكثر تواضعا (ذاتيا). حتى وإن استطاع مثل هذا الفكر الذى يرتكز على الجوهر أن يكون دائما أو إلى حين مجرد "فلسفة مصغرة".

الهوامش
(كل هذه الهوامش من المترجم)

(١) علم الكلام هو الفلسفة اللاهوتية.

(٢) الاسمية (Nominalismus) هى المذهب الذى يرجع المعانى العامة إلى الأسماء.

(٣) " الجهة " هى اللفظ الدال على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إيجابية كانت أو سلبية، كالضرورة والدوام، واللاضرورة واللادوام. تسمى تلك الكيفية مادة القضية، واللفظ الدال عليها يسمى جهة القضية. انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا، بيروت ١٩٧١.

(٤) يقول ليبنتس: "المونادا (Monaden) ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط فى المركبات، ونعنى بالبسيط ما لا جزء له". المعجم الفلسفي، يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شلالة، القاهرة ١٩٦٦.

(٥) النومن "Noumenon" مقابل للظاهر ويطلق على الشيء فى ذاته، وهو الحقيقة المطلقة التى تدرك بالحدس العقلي، لا بالتجربة والإدراك الحسي. انظر معجم المصطلحات الفلسفية، مراد وهبة، القاهرة ١٩٩٨.

(٦) " الأنانية " (Ichheit-Ego) فى علم ما بعد الطبيعة هى إثبات وجود الأنا، وإنكار وجود الأشياء الأخرى كلها. أما الأنانية فى علم النفس هى حب الذات. لذلك يفضل استعمال لفظ "الأنانة" بدلا من "الأنانية" للدلالة على هذا المذهب دفعا للالتباس. انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا.

(٧) ورد عام ميلاد فريدريش شلنج فى الأصل الألمانى ١٧٨٥، والصواب هو ١٧٧٥. انظر على سبيل المثال: "Das Neue Fischer Lexikon"

(٨) التقوية (Pictismus)، حركة دينية نشأت فى ألمانيا فى القرن الـ ١٧، وعارضت الكنيسة، ودعت إلى الخبرة الدينية الشخصية، انظر:

F.W Kanzabach, Orthod.oxie und pietismus, 1966.

(٩) علم الوجود أو الأونتولوجيا (Ontologie) قسم من الفلسفة، وهو يبحث عن الموجود فى ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٤ (أرسطو).

(١٠) الفلاسفة يطلقون "اللحظة" على كل مرحلة من مراحل التحول المادي، أو النفسي، أو الاجتماعي، أو الجدلي، ذلك هو المعنى الأبدى الذى أخذ به هيجل، إلا أنه أضاف إليه معنى آخر مقتبسا من علم الطبيعة، وهو القول: إن اللحظة علة الحركة أو قوة الدفع. انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا.

(١١) الاغتراب (Entfremdung, alienation)، هو عند هيجل أن يضيع الإنسان شخصيته الأولى ويصير إنسانا آخر أغنى من الأول. انظر المرجع السابق.

(١٢) المصادرات (Postulate) قضايا يطلب التصديق بها لحاجة العقل إليها فى الاستدلال، وقد سميت بالمصادرات لأن المتعلم يراود على التسليم بها دون برهان، مع أنها ليست بينة فى نفسها، وهى بهذا المعنى مقابلة للبديهيات (Axiomes)، لأن البديهيات بينة فى نفسها. انظر المرجع السابق!

(١٣) ماكس شتيرنر (Max Stirner) اسمه الحقيقى كاسبر شميدت (Kaspar Schmidt)، وقد تناول الأنانة الحتمية فى عمله "الذات وخاصيتها" (Der Einzige und sein Eigentum). انظر المعجم الفلسفي، جورج كلاوس ومانفرد بور، برلين ١٩٧٤

(Philosophisches Wörterbuch, herausgegeben von Georg Klaus und Mannfred Buhr, Berlin, 1974.)

(١٤) التركيب (Synthese) هو الجمع بين الرأى (These) وضده (Antithese) فى قول جديد يأخذ بأحسن ما فى الرأيين، ويمزج أحدهما بالآخر، مستعينا على ذلك بوجهة نظر أعلى من وجهتيهما. فلابد كما يقول هيجل من الصراع بين الأضداد، ولابد كذلك، للوصول للحقيقة المطلقة، من اتحاد الأضداد وانسجامها. المعجم الفلسفى، مراد وهبة.

(١٥) Sören Kierkgard = سيرن كيركجور (هكذا ينطق فى الدانمركية). موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي.

(١٦) معنى "الغير" أو "السوي" مضاد لمعنى "الأنا"، إلا أنه ضرورى له، لأن الإنسان لا يدرك ذاته إلا إذا تصور وجود غيره، فإدراك وجود الغير ضرورى إذا لإدراك وجود الذات. المعجم الفلسفي، يوسف كرم.

(١٧) "كوجيتو" (Cogito) لفظ لاتينى معناه "أفكر" يشار به إلى قول ديكارت "أنا أفكر، إذا أنا موجود" (Cogito ergo sum). ومعنى هذا القول إثبات وجود النفس من حيث هى موجود مفكر، والاستدلال على وجودها بفعلها الذى هو الفكر. المعجم الفلسفي، ج. كلاوس و م. بور، برلين ١٩٧٤.

(١٨) هذا المبدأ ورد فى الأصل باللغة اللاتينية / "Credo quia absurdum est" وهو يعنى بالألمانية :

"Ich geaube , weil es widersinnig ist"

انظر المرجع السابق!

(١٩) نقديات "كانت" الثلاثة هى: " نقد العقل المحض"، و "نقد العقل العلمى"، و "نقد الحكم".

(٢٠) مدرسة ماربورج (Marburger Schule)، هى المدرسة المنطقية فى الكانتية الجديدة نسبة إلى جامعة باسم تلك المدينة فى جنوب ألمانيا.

(٢١) مدرسة بادن (Badische Schule)، أو يقال لها مدرسة جنوب غرب ألمانيا (Südwestdeutsche Schule)، هى المدرسة القيمية فى الكانتية الجديدة.

انظر: الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، أ. م بوشنسكى، ترجمة د. عزت قرنى، عالم المعرفة ١٦٥، الكويت ١٩٩٢، ص ١٥٣-١٥٧

[I.M. Bochenski, La Philosophie Contemropaine en Europe. Paris]

(٢٢) للشيء عند الفلاسفة المحدثين معنيان. أولهما واقعى معين، وثانيهما فلسفى مجرد، وهو يطلق عليه كانت اسم "الشيء بذاته" [Chose en soi = Ding an sich]،

أى الشىء المطلق المستقل عن الظواهر الطبيعية، وعن صورها الموجودة بالفعل. انظر المعجم الفلسفى، كلاوس. بور!

(٢٣) العماء (Chaos) هو الخلاء المظلم، وغير المحدود، المتقدم على وجه العالم ؛ وهو أيضا حالة الفوضى والاضطراب التى تكون عليها عناصر الوجود، قبل أن تتناولها يد "الصانع" [Weltbaumeister, Weltschöpfer] [لدى ديكارت Démiurge] بالتنظيم والتنسيق. "العماء" هو أيضا "الهيولى"، أى المادة اللامتشكلة المفروض أنها سبقت وجود الكون، وهو كذلك "اللاتكون"، وهو حالة الكون المختلطة قبل تكوينه. انظر المعاجم الفلسفية لكل من كلاوس، ووهبة، وصليبا!

(٢٤) يطلق لفظ "التضمن = Implikation" فى الفلسفة الحديثة على علاقة منطقية صورية بين حدين، بحيث يكون الثانى منهما لازما بالضرورة عن الأول. انظر مراجع الهامش السابق!

(٢٥) الفينومينولوجيا، هى فلسفة الماهية، هى علم الظواهر المتعالى عند هوسرل. هذا العلم هو الطريقة التى توصل العقل بالتحليل المتتالى إلى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبية أو إلى محاذاة شطر (الأنا) فى سبيل تحديد بناء الأساسية وتبيين الخصائص الذاتية لكل ما يمكننا معرفته.

انظر كتاب التعريفات، الجرجانى، مصر ١٣٠٦هـ، نقلا عن معجم الفلسفة، صليبا.

(٢٦) حالة القصدية: وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه.

(٢٧) من الملاحظ وفرة المصطلحات ذات الأصل اليونانى عند هوسرل، هذان المصطلحان يونانيان، ويعودان، فى معانيهما الأصلية، إلى أرسطو وأفلاطون. وقد اختلف الباحثون فى نقلها إلى العربية، لذلك آثرنا تعريب الأصل اليونانى. يشير عبد الرحمن بدوى فى "موسوعة الفلسفة". إلى أن هوسرل يستعمل التعبير " نوئيسيس= Noesis" للدلالة على المضمونات الواقعية، بينما يستعمل اللفظ "نوئيما = Noema" للدلالة على المضمونات غير الواقعية الموجودة فى الشعور. فالقصدية إذا مزيج من النوئيسيس (التعقل) والنوئيما (المعقول). أما عزت قرنى فينقل رأى بوشنسكى إلى العربية قائلا: "يطلق هوسرل اسم "Noesis =

التفكير" على الجهة التى تهب الصورة لمادة التجارب القصدية، واسم "Noema = الفكر" على مجموع المعطيات القائمة فى الإدراك الخالص".

(٢٨) "الرد" عند هوسرل إرجاع الشيء إلى حقيقته وتطهيره من اللواحق الزائدة عليه.

(٢٩) العنوان الكامل لعمل هوسرل: "أفكار لإيجاد فينومينولوجيا [ظاهراتية] وفلسفة فينومينولوجية"

(٣٠) عملية "الإبوخية = Epoché" أى "تعليق الحكم"، وهو ما يسميه هوسرل بالاسم اليونانى époché (أى"التوقف"، حرفيا). انظر بوشنسكى ص ٢٣٢!

(٣١) الأخلاق النسبية هى مجموع قواعد السلوك المقررة فى زمان معين لمجتمع معين. نقول: أخلاق العرب، وأخلاق الفرس، وأخلاق الروم. أما الأخلاق المطلقة فهى مجموع قواعد السلوك الثابتة، التى تصلح لكل زمان ومكان. ويسمى العلم الذى يبحث فى هذه الأخلاق فلسفة الأخلاق (Ethik)، وهى الحكمة العملية التى تفسر معنى الخير والشر. انظر المعجم الفلسفي، صليبا!

(٣٢) "إيروس = Eros" إله الحب عند اليونان. وايروس أيضا هو الحب أو الرغبة الجنسية الشديدة. المعجم الفلسفي، كلاوس وبور !

(٣٣) "Gartenlaube = التكعيبة" مجلة دورية ألمانية صدرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وكانت واسعة الانتشار (وصل توزيع أحد أعدادها عام ١٨٧٥ إلى ٤٠٠ ألف نسخة) أسسها إرنست كيل (Ernst Keil) عام ١٨٥٣، واستمر صدورها حتى عام ١٩٤٣. "أسلوب التكعيبة = Stil der Gartenlaube" أصبح يعنى التهكم والسخرية.

(٣٤) المحسوس يسمى أيضا الحسى، هو المنسوب إلى الحس، فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهرى، وعند الفلاسفة ما يدرك بالحس الظاهر والباطن. انظر المعجم الفلسفي، صليبا!

(٣٥) الصيغة عند الفلاسفة هى العبارة الدقيقة التى تسمح بالاستنتاج. انظر ما سبق!

(٣٦) أهم مناهج الميتافيزيقا منهج الشفرات (Chiffrenlesen) الشفرة هى الوجود الذى يضعنا فى حضور التعالي، دون أن يكون على التعالى أن يصير موجودا موضوعيا أو موجودا ذاتيا. ومن المستحيل أن نفصل فى الشفرة ما بين الرمز والمرموز إليه. انظر بوشنسكى ص ٣١٦!

(٣٧) المقولة، هى المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول فى القضية مقولا على الموضوع، "وجميعها مقولات" وهى الأجناس العالية التى تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التى يمكن إسنادها إلى كل موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة، وهي:

١ـ الجوهر	٦ـ الزمان (المتى)
٢ـ الإضافة	٧ـ الوضع
٣ـ الكم	٨-الملك
٤ـ الكيف	٩ـ الفعل
٥ـ المكان (الأين)	١٠-الانفعال

والمقولات عند إيمانويل كانت هى أربعة أجناس كبرى:

١ـ الكم	٣ـ الإضافة
٢ـ الكيف	٤ـ الجهة

وعدد المقولات عند رينوفيه مختلف عن عددها عند كانت بالأنة يضيف إليها مقولتى الزمان والمكان انظر المعجم الفلسفي، كلاوس و بور !

(٣٨) التحليلات (أنالوطيقا) عند أرسطو هى المنطق الصوري. وهى قسمان: التحليلات الأولى وتشتمل على تحليل القياس، والتحليلات الثانية وتشتمل على المعرفة العلمية والبرهانية. انظر المعجم الفلسفى فى صليبا!

(٣٩) الإحيائية تعنى الأخذ بالتعليلات البيولوجية فى تحليل الأوضاع الاجتماعية. انظر المعجم الفلسفى كلاوس وبور !

(٤٠) العكس استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولا، والمحمول موضوعا، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله. انظر المرجع السابق!

(٤١) الكيبرنيتك (Kybernetik)، (Cybernetics) (السيبرنيتكا، السبرانية)، أصل هذا اللفظ يونانى (Kubernétiké) وهو مشتق من لفظ (kubernan) ومعناه فن الحكم، أو التوجيه والإدارة ويطلق هذا اللفظ أيضا على الأعمال التقنية التى يتم بها إنشاء آلات ذاتية الحركة شبيهة بالإنسان من حيث قدرتها على مراقبة نفسها بنفسها. انظر المرجع السابق!

(٤٢) هذا القول ذو أصل لاتينى:

" bi bene, ibi patria = wo es mir gut geht da ist mein vaterland = أينما يحسن حالي، يكون وطني"

(٤٣) "الهيولى" لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة .

(٤٤) العرض الصريح (explicit = explizit) هو العرض الواضح، والظاهر، والبين، خلافا للعرض الضمني، أو المستتر، أو المضمر (implicit = implizit)

(٤٥) الواحدية مذهب فلسفى يرد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد، سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعية، أو الأدبية : ومذهب الواحدية مقابل لمذهب الاثنينية (Dualism) ومذهب التعدد، انظر المعجم الفلسفى كلاوس وبور!

(٤٦) كورسيكا (koriska - la corse) جزيرة فرنسية فى البحر المتوسط شمالى سردينية موطن بونابرت. باعتها جنوى (Genova) بفرنسا ١٧٦٨. احتلتها القوات الإيطالية (١٩٤٢ – ١٩٤٣) صارت تتمتع بنظام حكم خاص ١٩٩١ .

(٤٧) العلم الوضعى لا يبحث عن العلل الأولى للأشياء. ولا عن غايتها النهائية، بل يبحث عن الظواهر الواقعية، ويعمل على ربطها بعضها ببعض بعلامات مباشرة. انظر المرجع السابق!

(٤٨) السلبى هنا نقيض الإثباتي، أو نقيض الوضعى انظر المرجع السابق!

(٤٩) الذرائعية أو الأداتية .

(٥٠) يطلق اصطلاح "الفلسفة الدائمة"، على القول أن المبادئ الأساسية التى تتضمنها مذاهب الفلاسفة تؤلف تراثا إنسانيا متصلا على الرغم من التعارض الظاهر بينها. انظر المرجع السابق!

(٥١) كوبيدون (Cupidon) إله الحب عند الرومان، هو إيروس عند اليونان

(٥٢) معنى هذا اللفظ عند أفلاطون الإلهام الإلهي، وهو يدل عنده على تأمل الفيلسوف، وبطوله المحارب وإلهام الشاعر. انظر المرجع السابق!

(٥٣) تطلق "اللحظة" عند الفلاسفة على كل مرحلة من مراحل التحول المادي، أو النفسي، أو الاجتماعي، أو الجدلي. ذلك هو المعنى الذى أخذ به هيجل. انظر المرجع السابق!

(٥٤) فلسفة البناء الفرنسية (Postsrukturalismus) تقترب من فلسفة الحياة لدى نيتشه ومن الفلسفة الوضعية. انظر المرجع السابق!

(٥٥) التصويت التهليلى تصويت انفعالىَ تأييدا لمشروع برلمانى وذلك بالتصفيق والهتاف وليس بإحصاء الأصوات.

(٥٦) يقترب هذا مما قاله كارناب: "إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة موسيقية، أو شعراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية. "انظر موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوى، ص ٢٥١.

(٥٧) "التحقيق" عند قدماء الفلاسفة إثبات المسألة بدليلها. و"التحقيق" فى الطريقة التجريبية هو كل ما يقوم به العالم من أعمال لامتحان النظرية. انظر المعجم الفلسفى، كلاوس و بور.

(٥٨) "الأبستمولوجيا" لفظ مركب من لفظين: أحدهما Episteme وهو العلم، والآخر logos وهو النظرية أو الدراسة، فهمنى "الأبستمولوجيا" إذا نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، انظر المرجع السابق

(٥٩) (التحليلات = أنالوطيقا = Analytik) عند أرسطو هى المنطق الصورى، وهى قسمان: التحليلات الأولى وتشتمل على تحليل القياس، والتحليلات الثانية وتشتمل على شروط المعرفة العلمية. انظر المرجع السابق!

(٦٠) الفطرة السليمة "common sense"، حكم متحرر على الأشياء وبصورة صائبة. انظر المرجع السابق!

(٦١) "البنية" عند الفلاسفة ترتيب الأجزاء المختلفة التى يتألف منها الشىء، وقد تميزت لدى فرنسا فى الستينيات، انظر المرجع السابق!

(٦٢) "مبدئى" أى من حيث المبادئ، التى تتوقف عليها مسائل العلم، ولا تحتاج إلى البرهان (تعريفات الجرجانى)، انظر المرجع السابق!

فهرس المصادر والمراجع

يشمل الفهرس فى الجزء (أ) كل المصادر الواردة، وفى الجزء (ب) بعض العروض العامة للفلسفة الحديثة. بسبب اختلاف مواضع نصوص أعمال من تم الرجوع إليهم من مؤلفين، فإن تلك الأعمال ترد أحيانا عن طريق طبعات منفردة، وأحيانا أخرى عن طريق طبعات كاملة، وحينئذ يتم ذكر الجزء فقط. تاريخ السنين بين أقواس يعنى الطبعة الأولى، وإذا اختلف هذا مع تاريخ طبعة النصوص المترجمة ذات الأصل الانجليزى أو الفرنسى، تعنى تاريخ صدور الأصل. ترتكز الاستشهادات على المقصود فى السياق من أجل فهم فلسفة المؤلفين. فى هذا الصدد تدل الأرقام الحربية على صفحات الأعمال، والأرقام الرومانية على صفحات مقدمات تلك الأعمال. أجزاء الأعمال ترد أيضا بالأرقام الرومانية، أما الاستشهاد من عمل فيتجنشتاين "Tractatus" فإنه يحمل كالمعتاد رقم الجملة التى ورد فيها.

(أ) المصادر

Adorno, Thedor W.:

- (zusammen mit Max Horkheimer) Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944). Gesammelte Schriften. Bd. III. Frankfurt/ Main 1981.

- Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951). Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt/ Main 1980.

- Wozu noch Philosophie (1962), In: Gesammelte Schriften. Bd. X/2. Frankfurt/ Main 1977.

- Negative Dialektik (1966). Gesammelte Schriften. Bd. VI. 3. Aufl. Frankfurt/ Main 1984.

- Philosophische Terminologie. Bd. I. Frankfurt/Main 1973.

Bloch, Ernst:

- Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (1951). Gesamtausgabe. Bd. VII. Frankfurt/ Main 1962.

- Über den Begriff Weisheit (1953). In: Gesamtausgabe. Bd. X. Frankfurt/ Main 1969.

- Was ist Philosophie, als suchend und versucherisch? (1955) In: Gesamtausgabe. Bd. X. Frankfurt/ Main 1969.

- Das Prinzip Hoffnung (1959). Gesamtausgabe. Bd. V. Frankfurt/ Main 1959.

- Tübinger Einleitung in die Philosophie (1963/64). Gesamtausgabe. Bd. XIII. Frankfurt/ Main 1970.

Brentano, Franz:

- Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1862.

Carnap, Rudolf:

- Der logische Aufbau der Welt (1928). 5, Aufl. Frankfurt/ Main, Berlin und Wien 1979.

- Logische Syntax der Sprache (1934). 2. Aufl. Wien und New York 1968. Cohen, Hermann:

- System der Philosophie. I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis (19•2). 2. Aufl. Berlin 1914.

- Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1991). 2. Aufl. Köln 1959.

- Die Geisteswissenschaften und die Philosophie (1913). Im Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Bd. L. Berlin 1928.

Dilthey, Wilhelm:

- Das Wesen der Philosophie (19·7). In: Gesammelte Schriften. Bd. V. Stuttgart 1957.

Engels, Friedrich:

- Lagen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft (1877/78). In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd. XX. Berlin 1973.

Feuerbach, Ludwig:

- Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842). In: Gesammelte Werke. Bd. IX. 2. Aufl. Berlin 1982.

- Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Gesammelte Werke. Bd. IX. 2.Aufl. Berlin 1982.

Feyerabend, Paul K.:

- Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie (engl. 1975). Frankfurt/ Main 1976.

Frege, Gottlob:

- Begriffsschrift (1879). In: Begriffsschrift und andere Aufsätze. 2. Aufl. Hildesheim 1964.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

- Werke in zwanzig Banden. Frankfurt/ Main. 1970 ff.

Heidegger, Martin:

- Sein und Zeit (1927). Gesamtausgabe. Bd. II. Frankfurt/ Main 1977.

- Grundprobleme der Phänomenologie (1927). In: Gesamtausgabe. Bd. XXIV, Frankfurt/ Main 1975.

- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau 1933.

- Deutsche Studenten (3. 11. 1933). In: Guido Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962.

- Grundfragen dr Philosophie (1937/38). Gesamtausgabe. Bd. XLV. Frankfurt/ Main 1984.

- Brief über den Humanismus (1949). In: Gesamtausgabe. Bd. IX. Frankfurt/ Main 1976.

- Was heißt Denken? (1952). In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.

- Enführung in die Metaphysik (1953). Gesamtausgabe. Bd. XL. Frankfurt/ Main 1983.

- Wissenschaft und Besinnung. In: Vroträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.

- Was ist das – die Philosophie? (1956). 5. Aufl. Pfullingen 1972.

- Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964). In: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969.

- Phänomenologie und Theologie (1969). In: Gesamtausgabe. Bd. IX. Frankfurt/ Main 1976.

- Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Gesamtausgabe. Bd. XXXI. Frankfurt/ Main 1982.

Horkheimer, Max:

- Traditionelle und kritische Theorie (1937). In: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt/ Main 1988.

- Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (1940). In: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt/ Main 1988.

- (zusammen mit Theodor W. Adorno) Dialektik der Aufklärung (1944). In: Gesammelte Schriften. Bd. V. Frankfurt/ Main 1987.

- Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1967). In: Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt/ Main 1991.

Husserl, Edmund:

- Philosophie der Arithmetik (1891). I lusserlianan. Bd. XII. Den Haag 1970.

- Logische Untersuchungen (1900/1901). Husserliana. Bd. XVIII-XIX/2. 2. Aufl. Den Haag 1975.

- Die Idee der Phänomenologie (1907). Husserliana. Bd. II. 2. Aufl. Den Haag 1973.

- Philosophie als strenge Wissenschaft (1911) In: Husserliana. Bd. XXV. Dordrecht, Boston, Lancaster 1987.

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913). Husserliana. Bd. III/1 und III/2.3. Aufl. Den Haag 1976.

- Formale und transzendentale Logik (1929). Husserliana. Bd. XVII. Den Haag 1974.

- Cartesianische Meditationen (fr. 1931, dt. 1950). Husserliana. Bd. I. Den Haag 1950.

- Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (1935) In: Husserliana. Bd. VI. 2. Aufl. Den Haag 1962.

- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Teildruck 1936). Husserliana. Bd. VI. 2. Aufl. Den Haag 1962.

Jaspers, Karl:

- Allgemeine Psychopathologie (1905). 5. Aufl. Berlin 1948.

- Psychologie der Weltanschauungen (1919). 5. Aufl. Berlin 1960.

- Philosophie (1931). 2. Aufl. Belrin; Göttingen und Heidelberg 1948.

- Die geistige Situation der Zeit (1931). 5. Aufl. Belrin 1949.

- Vernunft und Existenz (1935). 4. Aufl. München 1960.

- Existenzphilosophie (1938). 2, Aufl. Berlin 1956.

- Von der Wahrheit. München 1947.

- Einführung in die Philosophie (1950). 1., Aufl. München 1969.

Kierkegaard, Sören:

- Werke in 36 Abteilungen. Düsseldorf 1950 ff.

Kuhn, Thomas:

- Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (engl. 1962, dt. 1973).

Marx, Karl:

- Aus den Vorarbeiten zur Dissertation. In: Frühe Schriften. Bd. 1.2. Aufl. Darmstadt 1971.

- Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843/44). In: Frühe Schriften. Bd. 1.2. Aufl. Darmstadt 1971.

- Thesen über Feuerbach. In: Frühe Schriften. Bd. II. Darmstadt 1971.

- Zur Judenfrage (1843). In: Erühe Schriften. Bd. 1. 2. Aufl. Darmstadt 1971.

Natorp, Paul:

- Philosophische Propädeutik. Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie. Marburg 1903.

- Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen 1911.

- Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien. Bd. II: Die Seele des Deutschen. Jena 1918.

- Philosophische Systematik. Hamburg 1958.

Nietzsche, Friedrich:

- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874), In: Werke, Bd. I. München 1954.

- Schopenhauer als Erzicher (1874). In: Werke. Bd. I. München 1954.

- Die fröhliche Wissenschaft (1882/86). In; Werke. Bd. II. München 1955.

- Jenseits von Gut und Böse (1886). In: Werke Bd. II. München 1955.

Popper, Karl:

- Logik der Forschung (1934), 4. Aufl. Tübingen 1971.

- Das Elend des Historizismus (engl. 1944/45, dt. 1965). Tübingen 1965.

- Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (engl. 1945, dt. 1957, 7. Aufl. Tübingen 1992.

- Über die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik. In: Ratio. Heft 2. Frankfurt/ Main 1957/58.

- Wie ich die Philosophie sehe (gestohlen von Fritz Waismann und von einem der ersten Mondfahrer) (1978), In: Auf der Suche nach einer

besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. München und Zürich 1984.

Rickert, Heinrich:

- System der Philosophie. Teil I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921.

- Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen 1934.

Scheler, Max:

- Der Formalismus in der Ethik und die matriale Werterthik (1913/16). Gesammelte Werke. Bd. II. 5. Aufl. Bern und München 1966.

- Vom Ewigen im Menschen (1921). Gesammelte Werke. Bd. V. 4. Aufl. Bern 1954.

- Philosophische Weltanschauung (1928). In: Gesammelte Werke. Bd. IX. Bern und München 1976.

Schlick, Moritz:

- Die Wende der Philosophie. In: Erkenntnis. Bd. 1: 1930-1931. Leipzig 1931.

Schopenhauer, Arthur:

- Die Welt als Wille und Vorstellung (Bd. I 1819, Bd. II 1844). Sämtliche Werke. Bd. I und II. München 1911.

- Parerga und Paralipomena I und II (1851). In: Sämtliche Werke. Bd. IV und V. München 1913.

Windelband, Wilhelm:

- Was ist Philosophie? (1884). In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie. Bd. 1.4. Aufl. Tübingen 1911.

Wittgenstein, Ludwig:

- Tractatus logico-philosophious (1921). In: Schriften. Bd. I. Frankfurt/ Main 1960.

- Philosophische Untersuchungen (1958): In: Schriften. Bd. I. Frankfurt/ Main 1960.

(ب) المراجــع

- Coreth, Emerich u.a.: Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1986. Fellmann, Ferdinand (Hg): Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Reinbek 1996.

- Fleischer, Margot (Hg.): Philosophen des 20. Jahrhunderts (1990). Eine Einfunrung. 2. Aufl. 1992.

- Hügh, Anton und Paul Lübcke (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. 2 Bände. Hamburg 1992.

- Lehmann, Gerhard: Die deutscne Philosophie der Gegenwart. Stuttgart 1943.

- Geschichte der Philosophie VIII u. IX. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I u. II. Berlin 1953.

- Geschichte der Philosophie X u. XI. Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I u. II. Berlin 1953 u. 1960.

- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen. Von Adorono bis v. Wright. Stuttgart 1991.

- Noack, Hermann: Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt 1962.

- Plümacher, Martina: Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland. Reinbck 1996.

- Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/ Main 1983.

- Speck, Josef: Grundprobleme der großben Philosophen. Philosophie der Gegenwart I-VI. Göttingen 1972-84.

- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 1960.

فهرس الأعلام

Sartre, Jean-Paul [Sartre]	- سارتر (١٩٠٥ – ١٩٨٠)
Spinoza, Baruch de	- إسبينوزا(١٦٣٢ – ١٦٧٧)
Sokrates	- سقراط (٤٧٠ – ٣٩٩ ق.م)
Stirner, Max	- شتيرنر (١٨٠٦ – ١٨٥٦)
Scheler, Max	- شلر (١٨٧٤ – ١٩٢٨)
Schelling, Friedrich Wihlelm Joseph	- شلنج (١٧٨٥ – ١٨٥٤)
Schleiermacher, Friedrich	- شليرمخر (١٧٦٨ – ١٨٣٤)
Schlick, Moritz	- شليك (١٨٨٢ – ١٩٣٦)
Schopenhauer, Arthur	- شوبنهاور (١٧٨٨ – ١٨٦٠)
Frege, Gottlob	- فرجا (١٨٤٨ – ١٩٢٥)
Wolf, Christian	- فولف (١٦٧٩ – ١٧٥٤)
Feuerbach, Ludwig	- فويرباخ (١٨,٤ – ١٨٧٢)
Wittgenstein, Ludwig	- فيتجنشتاين (١٨٨٩ – ١٩٥١)
Feyerabend, Paul	- فيرآبند (١٩٢٤ – ١٩٩٤)
Fichte, Johan Gottlieb	- فيشته (١٧٦٢ – ١٨١٤)
Windelband, Wilhelm	- فيندلبند (١٨٤٨ – ١٩١٥)
Carnap, Rudolf	- كارناب (١٨٩١ – ١٩٧٠)
Kant, Immanuel	- كانت (١٧٢٤ – ١٨٠٤)
Kuhn, Thomas	- كون (١٩٢٢ – ١٩٩٦)
Cohen, Hermann	- كوهن (١٨٤٢ – ١٩١٨)
Kierkegaard, Däne Sören	- كيركجار (١٨١٣ – ١٩٥٥)

- لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤)	Locke, John
- ليبنتس (١٦٤٦ – ١٧١٦)	Leipniz, Gottfried Wihelm
- ماخ (١٨٣٨ – ١٩١٦)	Mach, Ernst
- ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣)	Marx, Karl
- ناترب (١٨٥٤ – ١٩٢٤)	Natorp, Paul
- نويرات (١٨٨٢ – ١٩٤٥)	Neurath, Otto
- نيتشه (١٨٤٤ – ١٩٠٠)	Nietzsche, Friedrich
- نيوتن (١٦٤٢ – ١٧٢٧)	Newton, Sir Issac
- هابرماس (١٩٢٩ –)	Habermas, Jürgen
- هوركهيمر (١٨٩٥ – ١٩٧٣)	Horkheimer, Max
- هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨)	Husserl, Edmund
- هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١)	Hegel, Geotg Wilhelm Friedrich
- هيدجر (١٨٨٩ – ١٩٧٦)	Heidegger, Martin
- هيوم (١٧١١ – ١٧٦)	Hume, David
- ياسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩)	Jaspers, Karl

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	أن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	نخبـة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

-١١٣	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
-١١٤	مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
-١١٥	غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان
-١١٦	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
-١١٧	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
-١١٨	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
-١١٩	النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
-١٢٠	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
-١٢١	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
-١٢٢	نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
-١٢٣	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
-١٢٤	الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
-١٢٥	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
-١٢٦	فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
-١٢٧	إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
-١٢٨	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
-١٢٩	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
-١٣٠	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
-١٣١	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
-١٣٢	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
-١٣٣	الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
-١٣٤	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
-١٣٥	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
-١٣٦	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
-١٣٧	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
-١٣٨	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
-١٣٩	پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد فاچنر	مصطفى ماهر
-١٤٠	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
-١٤١	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
-١٤٢	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
-١٤٣	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
-١٤٤	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
-١٤٥	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
-١٤٦	الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
-١٤٧	مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
-١٤٨	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
-١٤٩	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
-١٥٠	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	مى التلمسانى
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩-	الأيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤-	القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	پول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنانى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البريرى

٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣- فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	أرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤- الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥- ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦- الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧- مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨- العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١- فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤- الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦- مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩- لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨- الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو منديثا	محمد أبو العطا
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	على يوسف على
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥- روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧- فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨- ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠- وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١- الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤- السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥- ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧- الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨- البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١- الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ووليرت	سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤- هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥- رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧- الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩- ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقدمة للأدب العربى	روجر ألن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤- فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥- سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦- مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩- ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢- أقدم لك: فتجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٣-	أقدم لك: بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦-	الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٢٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٢٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٢٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٢١٠-	أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيي الدين مزيد
٢١١-	مقال في المنهج الفلسفي	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٢١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٢١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدي
٢١٤-	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٢١٥-	جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحي
٢١٦-	محاكمة سقراط	أي. ف. ستون	نسيم مجلي
٢١٧-	بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨-	الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩-	صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٢٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفي برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٢٢-	وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	دبليو بوجين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٢٢٣-	فن الساتورا	تراث يوناني قديم	هانم محمد فوزي
٢٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدي	محمود علاوي
٢٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٢٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٢٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق علي منصور
٢٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٢٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٢٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامي صلاح
٢٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراي	سامية دياب
٢٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	علي إبراهيم منوفي
٢٣٣-	الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٢٣٤-	لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالي ساروت	فتحي العشري
٢٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٢٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوي
٢٣٩-	تاريخ الأدب في إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠-	اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخري لبيب

٢٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٢٤٢-	سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٤٣-	العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤-	الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٢٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٢٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدمورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٢٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٥-	التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٢٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٢٥٧-	متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٢٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٢٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٢٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٢٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٢٦٤-	حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥-	سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧-	القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٢٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٢٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٢٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٢٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩- ملك فى الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	جون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	توبور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨- الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩- أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- أقدم لك: ماكياڤللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨- بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢- حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥- حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم	ج. پ. ماك إيڤوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيڤانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤- خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديسًا (رواية)	أن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقَّع (رواية)	أن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفِلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف اليمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩- موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠- دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١- تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢- الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣- أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤- مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥- الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦- فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧- مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩- أقدم لك: تشومسكى	جون ماهر وجودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١- الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢- مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣- الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤- سفر (رواية)	محمود دولت أبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦- السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨- أمنحوتب الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩- تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١- الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣- قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧- مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩- فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠- الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١- النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢- ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣- النقد الثقافى	أرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩١٧ إلى ١٩١٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	النوبة المعبر الحضارى	وليم ى. آدمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكليود وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أنَّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سيهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نينيه	فتحي العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جي دى موباسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة (رواية)	وول شوينكا	سمير عبد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣- سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤- الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥- الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦- امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧- محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨- الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩- الملف (مسرحية)	تادووش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠- محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١- ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢- أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣- أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حاييم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤- أقدم لك: دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥- أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦- أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧- أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨- أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩- أقدم لك: التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيرى
٧٠٠- الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١- الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢- الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوى
٧٠٣- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤- فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥- فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦- الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧- أقدم لك: ڤالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨- فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩- معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠- الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هاتشباى وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١- درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢- ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ١)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣- ميراث الترجمة: الإلياذة (جـ٢)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤- ميراث الترجمة: حديث القلوب	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥- جامعة كل المعارف (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦- جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧- جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨- جامعة كل المعارف (جـ٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩- جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠- جامعة كل المعارف (جـ٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين

٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤- اليسار الفرويدى	بول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥- الاضطراب النفسى	جون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧- حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤- بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥- فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٤٠- خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢- أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣- الثقافة: منظور دارويني	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥- المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	جوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما	تريفور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨- تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩- إيكولوجيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠- الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
٧٥٣- التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤- الشرق والغرب	أنا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦- ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧- تجارة مكة	باتريشيا كرون	آمال الروبى
٧٥٨- الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

٧٥٩-	النثر الأردى	مولوى سيد محمد	جلال الحفناوى
٧٦٠-	الدين والتصور الشعبى للكون	السيد الأسود	السيد الأسود
٧٦١-	جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	فيرجينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢-	المسلم عدوًا و صديقًا	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣-	الحياة فى مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤-	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	غالب الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٥-	ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف)	خواجة الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٦-	الشرق المتخيل	تييرى هنتش	غازى برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧-	الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسينى	غازى برو
٧٦٨-	حوار الثقافات	محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى
٧٦٩-	أدباء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠-	السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبرى التهامى
٧٧١-	السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبرى التهامى
٧٧٢-	بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحى
٧٧٣-	دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	جون فيزر وبول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٧٧٤-	الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصرى
٧٧٥-	مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوى	جلال الحفناوى
٧٧٦-	منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٧٧٧-	الانفجار الأعظم	جيمس إ. ليدى	عزت عامر
٧٧٨-	صفوة المديح	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	حازم محفوظ
٧٧٩-	خيوط العنكبوت وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى
٧٨٠-	من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	غلام رسول مهر	سمير عبد الحميد إبراهيم
٧٨١-	الطريق إلى بكين	هدى بدران	نبيلة بدران
٧٨٢-	المسرح المسكون	مارفن كارلسون	جمال عبد المقصود
٧٨٣-	العولمة والرعاية الإنسانية	فيك جورج وبول ويلدنج	طلعت السروجى
٧٨٤-	الإساءة للطفل	ديفيد أ. وولف	جمعة سيد يوسف
٧٨٥-	تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	كارل ساجان	سمير حنا صادق
٧٨٦-	المذنبة (رواية)	مارجريت أتوود	سحر توفيق
٧٨٧-	العودة من فلسطين	جوزيه بوفيه	إيناس صادق
٧٨٨-	سر الأهرامات	ميروسلاف فرنر	خالد أبو اليزيد البلتاجى
٧٨٩-	الانتظار (رواية)	هاجين	منى الدروبى
٧٩٠-	الفرانكفونية العربية	مونيك بونتو	جيهان العيسوى
٧٩١-	العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة	محمد الشيمى	ماهر جويجاتى
٧٩٢-	دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ	منى ميخائيل	منى إبراهيم
٧٩٣-	ثلاث رؤى للمستقبل	جون جريفيس	رءوف وصفى
٧٩٤-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٩٥-	مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١)	نخبة	على عبد الرءوف اليمبى
٧٩٦-	آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	نعوم تشومسكى	حمزة المزينى

٧٩٧-	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	نخبة	طلعت شاهين
٧٩٨-	الإرشاد النفسى للأطفال	كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد	سميرة أبو الحسن
٧٩٩-	سلم السنوات	آن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال
٨٠٠-	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	ميشيل ماكارثى	عبد الجواد توفيق
٨٠١-	نحو مستقبل أفضل	تقرير دولى	بإشراف: محسن يوسف
٨٠٢-	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعى
٨٠٣-	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الخميسى
٨٠٤-	سوسيولوجيا الدين	دانيل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الحلوجى
٨٠٥-	من لا عزاء لهم (رواية)	كازو إيشيجورو	طاهر البربرى
٨٠٦-	الطبقة العليا المتوسطة	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧-	يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	ميريام كوك	خيرى دومة
٨٠٨-	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	ديفيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١٠-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١١-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	جوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٨١٢-	تنقل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	ميشيل مافيزولى	فريد الزاهى
٨١٣-	لم أخرج من ليلى (رواية)	آنى إرنو	نورا أمين
٨١٤-	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	نافتال لويس	آمال الروبى
٨١٥-	فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبدالغنى
٨١٦-	العدو الأمريكى	فيليب روچيه	بدر الدين عرودكى
٨١٧-	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨-	المرفئيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩-	المرفئيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠-	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١-	هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢-	فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣-	وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤-	لغة الدراما	دافيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥-	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦-	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (جـ٢)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧-	أهل مطروح: البدو والمستوطنون والذين يقضون العطلات	دونالد پ.كول وثريا تركى	محمد على فرج
٨٢٨-	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩-	مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠-	رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١-	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	ألبرت أينشتين وليو پولد إنفلد	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢-	تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨٣٣-	الفلسفة الألمانية	فرنر شميدرس	محسن الدمرداش

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢١٧٨٠ / ٢٠٠٥